ABHANDLUNGEN
DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN IN GÖTTINGEN

Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est

Recherches sur le bouddhisme khmer, IV

par
FRANÇOIS BIZOT

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

FONDS POUR L'ÉDITION DES MANUSCRITS
FB L00236
ASE. REL.
B625T
BIBLIOTHÈQUE

Les traditions de la *pabbajjā* en Asie du Sud-Est

Recherches sur le bouddhisme khmer, IV

par
FRANÇOIS BIZOT

avec une préface de
Heinz Bechert

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

1988

Table des Matières

Preface, by Heinz Bechert 9

Avant-propos 13

I. Pabbajjā et upasampadā (§§ 1–7)

1. Le rituel ancien 19
2. Les *upāsaka* 20
3. Les ascètes non-*bhikkhu* 21
4.–6. La sortie du monde 21
7. Résumé 23

II. Les Traditions de pabbajjā en Asie du Sud-Est (§§ 8–19)

8. Trois rédactions 24
9. L'ordination selon le Mahānikāya 24
10.–11. Les formules 25
12. L'ordination selon le Dhammayutikanikāya 36
13. Les formules 36
14. L'ordination selon le Sudhammanikāya 42
15.–16. Les formules 43
17. La *pabbajjā* du Tapas 46
18. La *pabbajjā* du Yathe 47
19. Résumé 48

III. La Prononciation du refuge (§§ 20–23)

20.–22. *makaranta* et *niggahītanta* 49
23. Résumé 51

IV. La Prononciation du refuge selon le Mahāvihāra (§§ 24–35)

24.–25. L'opinion de Buddhaghosa 52
26.–28. Une tradition sanskrite? 53
29.–31. Les sous-commentaires pāli 55
32. Un seul énoncé au choix 56
33.–34. Le Syāmopālivaṃśika Mahānikāya 57
35. Résumé 59

V. Sumana et Dhammagambhīra (§§ 36–57)

36.–38. Sumana 60
39.–40. Les Gāṃ Sàn 61
41.–43. Dhammagambhīra 66
44.–46. Les dix points litigieux 68
47. La prononciation de Dhammagambhīra 75
48.–49. Le Siṅhalapakkha 75
50. Dhammagambhīra ou Ñāṇagambhīra? 76

51.–53. Le Gambhīrabhikkhu 77
54. La prononciation de Sumana 84
55.–56. La *pabbajjā* du Vat Suandok 84
57. Résumé 85

VI. Les Hésitations d'Ānanda (§§ 58–64)

58. Martaban et Sukhothay 87
59.–63. La réforme de Chiang Mai 87
64. Résumé 92

VII. Le Dhammayutikanikāya (§§ 65–75)

65.–66. Le clergé ancien 93
67. La naissance du Dhammayutikanikāya 94
68.–69. Les mobiles du roi Mongkut 95
70.–71. Les amendements de Vajirayan 97
72. Les origines 100
73. *esāhaṃ* 101
74. Mahā Yen 101
75. Résumé 102

VIII. La Tradition du Mahānikāya (§§ 76–82)

76. Le nom 103
77.–78. La *pabbajjā* des Môns 103
79. *okāsa* 105
80. L'interprétation occulte 106
81. La tradition ésotérique 107
82. Résumé 108

IX. Conclusion (§§ 83–93) 109

X. Appendice

Translittération 124
Fac-similés des textes originaux 128
English Abstract 134
Liste des Abréviations 139
Liste des ouvrages cités 140
Index 145

Photos . . . . . après p. 144

Preface

by Heinz Bechert

In the course of his investigations into Khmer Buddhism Dr. François Bizot has discovered the survival of peculiar practices of meditation which do not conform with the orthodox Theravāda teaching on meditation as explained in the Pali scriptures and the classical commentaries. These practices are handed down from teacher to pupil, and they are not public, i.e. an initiation precedes the introduction of the adept into this form of *samatha-vipassanā-kammaṭṭhāna.* The teacher who is not necessarily a monk carefully selects the method which suits his pupil best. The teachings and the texts which incorporate this tradition are characterized by double or rather multiple meanings conveyed by the texts, making use of highly developed systems of symbolism, rituals and mystic formulas. The final aim of the practice is, of course, to reach Nirvāṇa by the shortest possible way at the end of this physical existence so that the adept does not fall back into *saṃsāra*. This is achieved by the realization of the *dhammakāya* i. e. the mystical creation of a new body based on *dhamma*. This is symbolized by the "crystal globe" which appears in the centre of the body in the region of the navel.

Dr. Bizot has dealt with these traditions in detail in the first three parts of his "Recherches sur le bouddhisme khmer," viz. (1) "Le figuier à cinq branches," 1976, (2) "La grotte de la naissance," 1980, and (3) "Le don de soi-même," 1981. He argues that here the realization of Nirvāṇa is equivalent to the return into the womb. Here the embryo with its five limbs (head, arms and legs) symbolizes the "fig tree with five branches" as the cosmical tree and the personification of the *dhamma*. It is evident that the religious practice for obtaining Nirvāṇa described by Dr. Bizot may be called a "tantric" tradition, and he terms it "tantrisme indochinois" or "tantrisme Theravāda." These meditations form part of the life-cycle of a traditional Buddhist in this culture and thus are fully integrated with the social structure.

It is important to note that all religious terms used are derived from Hinayanistic Theravāda tradition. There is not the slightest hint at the influence of any Mahayanistic thought nor are there any traces of the terminology of those forms of tantric Buddhism which are known to have existed in India. In terms of its doctrinal background, this "tantric Theravāda" is based on the scriptures of Theravāda in Pali exclusively. The followers of this tantric Theravāda, however, discover a deeper meaning behind the obvious one in the doctrines and the texts of the Theravādins.

These beliefs and practices are characteristic of the older stratum of Southeast Asian Theravāda for which Bizot in his work "Le figuier à cinq

branches" used the term "Mahānikāya" as opposed to the "Dhammayuttikanikāya" – locally always spelt "Dhammayutikanikāya." The latter stands for the tendency to replace the tantric practices by an orthodox understanding of Buddhist meditation as it is described in the official tradition, specifically in the works of Buddhaghosa. Both terms are of rather recent origin. They were coined by king Mongkut of Thailand, and they referred to the unreformed and the reformed sections of the Sangha respectively, as Dr. Bizot has explained in the present volume. This terminology does not in fact always coincide with the use of ancient and reformed practices, because large sections of modern Mahānikāya in Thailand, Cambodia and Laos exclusively practice the orthodox, i.e. the non-tantric meditation and understanding of texts. Now, Dr. Bizot replaces the term "Mahānikāya" by the more general term "non-Mahāvihāravāsin."

Recently I had the opportunity to observe how certain forms of tantric meditation have been modernized and transformed into contemporary religious mass movements. This, of course, would have been inconceivable in the old tradition. The most conspicuous example is the so-called "meditation practice by Vijja Dhammakaya approach." It was formulated by the late Chao Khun Pra Mongkol-Thepmuni, who was the abbot of Wat Paknam Bhasicharoen in Thonburi. Here, the successful meditator attains and sees the *dhammakāya* which "is characterized in appearance by being similar to a diamond like statue of Buddha, whose crown is like a budding lotus. The *dhammakāya* is luminous, radiant, clear as the first-rate diamond, pure and perfect" (Pra Bhavana-Kosolthera, *Basic Meditation Practice by Vijja Dhammakaya Approach, based on the general teaching of the Ven. Chao Khun Pra Mongkol-Thepmuni*, Bangkok 2527 B.E., p. 14). Thus, in a modified form, aspects of the ancient *kammaṭṭhān* methods are being practiced now within the urban setting of the metropolis of Bangkok.

For the historian of religion, the question arises how to explain the origination of the strange phenomenon of "tantric Theravāda." In order to solve this problem, detailed studies of the history of the various tradition lines of Southeast Asian Theravāda are necessary. The present volume in which the *pabbajjā* and *upasampadā* lineages are being traced, represents an enlightening and substantial contribution for a better understanding of this so-far largely unknown subject-matter. Dr. Bizot was able to trace in detail how Theravāda "orthodoxy" which for all practical purposes may be identified with the tradition of the Mahāvihāra of Anurādhapura in early and mediaeval Sri Lanka has gradually replaced the other traditions which have existed in Southeast Asia.

In this context, the preoccupation of Southeast Asian Theravādins with the correct performance of rituals must be noticed. It is considered indispensable for the legitimation of the Sangha and the continuation of a valid Buddhist tradition. There are three main elements viz. (1) the correct establishment of monastic boundaries *(sīmā)* which are necessary for the performance of formal acts of the Sangha *(saṅghakamma)*; (2) the so-

called lower and higher ordinations (*pabbajjā* and *upasampadā*) and (3) the correct way of wearing the monk's robes *(pārupana)*. The traditions of ordination are dealt with in the present volume, and a study of the regulations as well as the symbolic meaning of the monks' dress will be the subject of Dr. Bizot's next major work, "Les traditions d'ajustement du Theravāda en Asie du Sud-Est et à Ceylan" (Recherches sur le bouddhisme khmer, V; forthcoming in BEFEO). The symbolic interpretation of the monastic dress represents another set of beliefs which are entirely alien to the canonical tradition.

It is generally supposed that the Abhayagirivāsins of Sri Lanka, being the main rivals of the Mahāvihāravāsins until the forced "reunification" of the Sangha in Sri Lanka which was brought about by Parākramabāhu I, played a major role in the development of the non-orthodox practices which existed in traditional Southeast Asian Theravāda. In "Le figuier à cinq branches", Dr. Bizot has argued with good reason that the Abhayagirivāsa school may have been instrumental in elaborating the concepts on which the tantric practices are based. Though the Abhayagirivihāra was at certain periods influenced by Mahāyāna doctrines, its main tradition has always remained Hinayanistic. The most important post-canonical doctrinal text of the Abhayagiri monks was Upatissa's Vimuttimagga, and – as Peter Skilling has recently discovered – this work was extensively used to describe Theravāda doctrine by the 12th century North Indian author Daśabalaśrīmitra (see P. Skilling, "The Saṃskṛtāsaṃskṛtaviniścaya of Daśabalaśrīmitra," *Buddhist Studies Review,* 4, No. 1 (1987), pp. 3–23). Thus it is not out of the way if we suppose that the old Southeast Asian Theravāda tradition of the Mons was also somehow connected with the Abhayagiri tradition which was later on replaced by the Mahāvihāra lineages and teachings.

On the other hand, "secret" teachings were by no means unknown in orthodox Mahāvihāra tradition, though, for obvious reasons, it is very difficult to trace such teachings in the texts which have been handed down to us. There is a famous passage in the Visuddhimagga in which it is said that a disciple who is not fully devoted to his teacher would not be introduced to a "secret" *(guḷha)* text (*Visuddhimagga,* PTS edition, p. 115 f.). Nyanatiloka translates the passage as "noch läßt er ihn einen tiefsinnigen Text erlernen" (Nyanatiloka, *Visuddhimagga oder Der Weg zur Reinheit,* Konstanz 1952, p. 138), but this rendering would presuppose a word like *gambhīra* in the text, not *guḷha* which clearly refers to something which is not accessible to the general public.

I do not propose to relate the passage about "secret texts" in the Visuddhimagga to the esoteric traditions of tantric Theravāda. Probably, for want of further evidence, we shall never know which "secret" teachings were hinted at by Buddhaghosa. It seems that the esoteric teaching of tantric Theravāda originated when new methods of concentration and psychic cultivation which became known under the name of "tantra" in

India spread over the whole world of Indian religion including Hindu, Buddhist and Jain communities. At that time Buddhism in mainland India was predominantly Mahāyāna, and thus tantric Buddhism arose on the basis of the tenets of Mahayanism there. The Theravāda communities of Southeast Asia, however, have largely remained Hinayanistic. Thus, the new methods were adapted to Hinayanistic Theravāda and the terminology of Mahayanistic Tantrism including the use of the word *tantra* was avoided. In this way, the purely Hinayanistic Tantrism in Southeast Asia seems to have emerged.

It is against this background that the question of the origination, transformation and disappearance of the old esoteric traditions of Southeast Asian Theravāda must be viewed. This subject-matter remains extremely complicated indeed, and the terminology which is to be used for its description and analysis is still in the making.

The present volume is a continuation of a series of inquiries into the Buddhist literature and its traditions in Southeast Asia in the publications under the auspices of the Committee for Buddhist Studies which was initiated in 1974 with "Die Wiederherstellung des Klosters Phra Nòn in den Jahren 1795/96" by Hans Penth (NAWG 1974, Nr. 6) and followed by contributions on the tradition of Buddhism in Burma by E. Guillon (NAWG 1983, Nr. 2) and by O. v. Hinüber (NAWG 1983, Nr. 3). At the same time, Dr. Bizot's study of the ordination traditions represents a profound contribution towards the understanding of the nature and history of divisions within the Sangha providing a case-study for Southeast Asian Theravāda. The Committee for Buddhist Studies plans to hold a Symposium on this theme in the foreseeable future.

For the transliteration of Pali, Sanskrit, Sinhalese and Khmer, the generally accepted systems are followed in this volume. For Burmese, the final decision on an internationally accepted system of transliteration has not yet been reached; in the present volume, however, the system agreed upon for use in the "Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland" (beginning with vol. XXXIII, 3), in the main libraries of the Federal Republic as well as for the publications of the Committee for Buddhist Studies has been made use of. The graphematic transliteration of Thai (Siamese) conforms largely with the system adopted for the publications of this Committee. However the letters t/T and p/P are used in a different way; for technical reasons, this difference had to be retained in the present volume.

Finally, I should like to express my sincere thanks to the learned author and to all those colleagues who have contributed at various stages, in the first place to my esteemed colleague Prof. O. v. Hinüber who has advised Dr. Bizot on questions of Pali philology as mentioned in the "Avant-Propos," as well as Mrs. Petra Kieffer-Pülz, M. A. who has cooperated in the redactional work.

Göttingen, December 15, 1987 Heinz Bechert

English Abstract

The formulas with which the Buddhists solemnly affirm their desire to take refuge in the Buddha, Dhamma and Saṅgha have been the canonical basis of the *pabbajjā* since the first ordinations were celebrated in the primitive community. While the *upasampadā* became a formal ecclesiastical act *(saṅghakamma)*, the *pabbajjā* has remained until today an act which marks the leaving of the world by the *sāmaṇera*, as with other non-*bhikkhu* ascetics (*upāsaka*, Tapas, Yathe). However, because they are related to non-canonical customs, the formulas of the *pabbajjā* have become modified over the centuries, unlike those of the *upasampadā*, which are firmly established by the Kammavācā.

There exist in Southeast Asia three traditions of ordination which are distinguished by different usages (ordering of the ceremony, utensils employed, wearing of the vestments), but above all by a different wording of the *pabbajjā*: 1) *okāsa* (found where Thai, Shan, Khmer and Mon are spoken), 2) *esāhaṃ* (Thailand, Cambodia and Laos) and 3) *sakalavaṭṭa* (Burma). In addition, the recitation of the formulas of taking refuge in the Triple Gems falls into two major phonetic forms: 1) that in which the formulas are said successively in two differing phonetic ways, the first with the nasal terminal *-m*, followed by a second enunciation with the nasal terminal *-ṃ*; 2) that in which one form only, with the terminal *ṃ*, is said. The double enunciation of the formulas has been retained by all the traditional clergy. The second form is taught only by Dhammayutikanikāya.

The phonetic rules for pronouncing the Refuge formulas were established by Buddhaghosa in the 5th C. and ratified by his successors. There can be only one form spoken: either that with the nasal terminal *-ṃ*, in which the words must be said without separation, or with the nasal terminal *-m*, in which case the words must be said separately. The form in which the *m* is used does not conform to Pāli practice and may perhaps have its origins in Sanskrit or Vedic tradition. The principle of the single enunciation of the formulas is the orthodoxy of the Mahāvihāra in this matter, probably from its founding until the introduction of the Syāmopālivaṃśika in the 18th C. At that time, the tradition of the Mahāvihāra came to an end on the island and the Ceylonese clergy have since performed the *pabbajjā* with the double enunciation of the Refuge formula, in accordance with the wording *(okāsa)* which was in use in Siam.

In the middle of the 14th C. a monk in Sukhothay called Sumana went to receive the Sinhalese ordination in Martaban and was afterwards invited by the king of Chiang Mai to reform the Saṅgha of the North. He established a new ordination procedure, basing it on the correct phonetic

form, and founded in Chiang Mai the sect called the Suandok sect. But the validity of this form of ordination was not acknowledged by the Sinhalised clergy because the pronunciation of the Pāli and the nasalised terminals of the Refuge formulas were not at the same time cleansed of local usages. At the beginning of the 15th C. a monk of Wat Suandok called Dhammagambhīra decided to go to study the correct phonetic method of the Pāli in Ceylon and receive a new ordination there, according to Mahāvihāra orthodoxy. On his return to Chiang Mai he founded the sect of Wat Padeng and propagated a new *pabbajjā-upasampadā* in which the Refuge formulas were pronounced in conformity with the commentaries of Buddhaghosa: single enunciation, but if possible with the nasal terminal *ṃ* and the words joined. He criticised the Wat Suandok sect for its wealth, its use of a staff, and its *pabbajjā* recitation, in which the wording was probably of the *okāsa* type, with the Refuge formulas pronounced twice.

The intention of the king of Chiang Mai in introducing the ordination of the Mahāvihāra into his realm had been to establish it not exclusively but concurrently with that of the old clergy, without creating schism, that is to say, without dividing the Buddhist community into two *nikāya* which would be unable to celebrate the *saṅghakamma* together. In actuality, he was obliged to compromise, and it was Sumana who finally provided him with what Ānanda and Saddhātissa had not dared to: a new *upasampadā* based on the correct grammatical and phonetic rules of the Pāli and without modifying the pronunciation of the Refuge formulas of the old *pabbajjā*. In doing so, seconded by Ānanda and twelve monks from Martaban who had come with him, Sumana modified the *pabbajjā* of the Mahāvihāra in a way that was acceptable to the clergy of Lamphun, or perhaps more simply he kept the *pabbajjā* which was established in the North but modified it minimally. On the other hand, he corrected the local *upasampadā* so that it conformed to the Sinhalese Kammavācā.

In the 16th C. the sect of Sumana became more popular than that of Dhammagambhīra – from then on known as the Siṅhalapakkha – and in the 18th C. both conformed to the same rules of vestment and traditional *pabbajjā-upasampadā* (= *okāsa*). Thus at this date the Siṅhalapakkha failed to impose its identity upon Siam. On the other hand, the foundation by the fourth sovereign of the Bangkok dynasty (King Mongkut) of the Dhammayutikanikāya in 1829, was the occasion of the introduction into the Saṅgha of a certain degree of reform, partly inspired by the criticisms of Dhammagambhīra four centuries earlier. This initiative was disapproved of by the whole traditional community. The provisions of the reform were nevertheless later codified as a series of regulations *(vinicchaya)* under the direction of the Prince-Patriarch Vajirayan, son of King Mongkut, and a new wording of the formula of the *pabbajjā* (= *esāhaṃ*), with a single enunciation of the Refuge formulas, was finally established.

It was from King Mongkut, following the foundation of the Dhamma-

yutikanikāya, that the traditional clergy received the name Mahānikāya. Under this name, all the communities of the Peninsula, except for those in Burma, were grouped, having in common a *pabbajjā* characterised by the formula *okāsa vandāmi bhante*. The origin of this *pabbajjā* cannot be assigned to anywhere other than the Vinaya of the Theravādin of Dvāravatī. The Pāli word *okāsa* would besides be typical of the Mon tradition, as the formula *okāsa vandāmi bhante* – employed on other occasions elsewhere throughout the Peninsula – is itself typical of local Buddhist practices. In addition, the double enunciation of the Refuge formulas, using *m* and *ṃ*, is utilised in conjunction with the occult interpretations which pervade these local practices. This also draws attention to the importance that may be attributed, as also with the Vinaya, to the esoteric teachings in conserving the Mon *pabbajjā*, which is in fact closely connected with the whole system of customs and specific beliefs of the Buddhists of the Peninsula.

Finally, observation of the usages and study of the manuals reveal the existence of distinct traditions of the *pabbajjā* and show that the introduction of Sinhalese Buddhism to the Peninsula has not been either sudden or simple. Cambodia probably received the Theravāda of the Mons at the beginning of the 12th C., the date at which the Mon image of the standing Buddha with non-orthodox particularities appears in Mon iconography. We may assume that the *pabbajjā* was introduced there at that time with the *okāsa* stanzas. We do not have any proof that the Sumana reform was introduced afterwards in Cambodia but the importance of the Buddhist vocabulary of Thai origin in the rites as well as in the traditional texts suggests to us a strong religious influence from the Siamese, attributable to a much earlier date than that of the introduction of the Dhammayutikanikāya. Nevertheless, the *upasampadā* of the Khmers up to the 20th C. has so little conformed to the phonetics of Pāli that we may well question any intervention by Siam to correct it. It is true that in Thailand, part of Dhammagambhīra's criticism is directed against the *upasampadā* of the Sumana sect and that after all, this *upasampadā* could have been introduced in this faulty form in Cambodia. However that may be, until the destruction of Buddhism in 1975, Cambodia retained the *pabbajjā* of the Mon type together with an ensemble of customs and beliefs always strongly dominated by initiation and Tantric practices, and in conjunction with a symbolistic system borrowed from Vedic Brahmanism. This particular tradition, which relies nevertheless upon its canonical Pāli texts, has provided an important manuscript literature which is taught and preached in the monasteries. The introduction of the Dhammayutikanikāya has apparently been the starting point for the first modifications, not only arising from the institution of new foundations and the criticism of the old customs of the Vinaya, but also from the condemnation of the opinions of the traditional sects, regrouped in the 19th C. under the name Mahānikāya.

The traditions of the Mahāvihāra were introduced in the 14th C. into Lower Burma, then into Siam. They established themselves partly by superimposition, which makes their adoption both more simple and more difficult. Their implantation in Siam had the first and perhaps only effect of rectifying the rules of the *upasampadā* according to Pāli grammar and metrics. The *pabbajjā* introduced first in Sukhothay was not accepted in the Northern provinces. It was only in the 15th C. that the Mahāvihāra orthodoxy really took root in Siam: the *pabbajjā* with a single enunciation of the Refuge formulas and the *upasampadā*, corrected according to the Pāli treatises, were taught in the new sect and probably disseminated throughout the whole kingdom. Following this, we can imagine a reinforcement of the authority of the canonical texts and the Pāli commentaries, and a strengthening of the determination to bring teachings into stricter conformity with the scriptures. Be that as it may, the new movement experienced only partial success. In the 17th C. its influence was not the major one, and in the 18th C. we can prove that the sects which issued from it, regrouped under the name Siṅhalapakkha, adopted a *pabbajjā* with a double enunciation of the Refuge formulas inherited from the traditional practice and opposed to Mahāvihāra principles. In effect, if the Siamese mission introduced in 1753 an ordination with an *upasampadā* conforming to the Mahāvihāra usages, it was a noncanonical *pabbajjā*, typical of the Mon tradition which was professed by the Syāmanikāya. Seen from this angle, the Siṅhalapakkha therefore above all presents an appearance of being a sect of opinions, perhaps the first in the Peninsula. The double nature of the Indochinese Siṅhalapakkha – a non-Mahāvihāra *pabbajjā* but canonical teaching – shows (if that is still necessary) that we are not able to deduce the opinions of a sect from its Vinaya. In this connection, the *pabbajjā* of the Mon may also have been able to encompass many opinional traditions, of which only the Tantric doctrine in Khmer and Yuan scripts have come down to us. It may be added that the presence today in Ceylon of texts of meditation which frequently use the word *"okāsa"* and which rest on characteristically Indochinese practices, indicates that the Siamese Siṅhalapakkha adopted some of the Peninsula's usages.

The reform of Dhammacetī is the Burmese equivalent of the one performed fifty years before by Dhammagambhīra. The success of the Siṅhalapakkha does not seem to have been any greater in Burma than in Siam. Although the Burmese clergy replaced the *okāsa* by other formulas, the Sudhammanikāya, as well as the more recent Shwegyinnikāya and Dvāranikāya, also traditionally taught a *pabbajjā* with two enunciations of the Refuge formulas. At all events, as the Amarapuranikāya and the Rāmaññanikāya, founded at the start of the 19th C. in Ceylon, have conserved the same *pabbajjā* as that of the Syāmanikāya – instead of imposing the formula *sakalavaṭṭa* typical today – it is not impossible that the *pabbajjā* of two enunciations was also employed in the Burmese country at a

more early date. It has been conserved most notably by the Dhammayuti-kanikāya founded at the end of the 19th C. in the Mon country.

Consequently, except in Cambodia where there is no trace of it, since the 17th C. the Siṅhalapakkha has manifested itself in Southeast Asia and Ceylon as a hybrid movement which joins together at the same time: 1) the tradition of a local non-orthodox *pabbajjā*, 2) certain special ritual practices related especially to the techniques of meditation which are not taught either in the Canon nor in the Classical Pāli Commentaries, and 3) the rejection of the esoteric interpretation of the Buddha's words which is taught by the Mon.

Nevertheless, the main tendency today is to perform the *pabbajjā* in conformity with the rules of the Pāli Commentaries – that is to say, with the *niggahītanta* terminals – and to reject the second pronunciation with *makaranta* terminals. This general movement is to be found not only in Burma but throughout all the countries where the Lesser Vehicle is established, except, paradoxically, Ceylon. Its influence is to be found in all the sects of Southeast Asia – irrespective of their origins and the histories of their movements – annulling their divergencies – in any event continually narrowing – and consequently running counter to the beliefs and practices whose sources lay outside Canon and Commentaries, especially those composed in the vernacular languages. Not only do the old local interpretations and practices of *vinaya* disappear but, with them, deprived of their identification, all the rest of the esoteric age-old doctrine. For the Mahāvihāra ideas, held in check in the Peninsula since the 14th C. by the tradition of the Môns, this is the final victory.

Avant-propos

Toutes les ordinations (k. *puos,* t. *pvaj*) des pays bouddhistes de l'Asie sud-orientale sont prononcées en pāli et ressortissent au Theravāda[1]. La *pabbajjā* – l'admission à la vie monastique ou premier degré de l'ordination – commande à l'*upasampadā* – le second degré de l'ordination. "L'*upasampadā* se fonde sur la *pabbajjā*, la religion sur l'*upasampadā (pabbajjādhīnā kho upasampadā upasampadādhīnañ ca sāsanaṃ)*" (Inscriptions de Kalyāṇī, Taw Sein Ko 1892: 12).

La *pabbajjā* est caractérisée par l'énoncé solennel du Triple refuge (k. *traisaraṇagamn"*, t. *trăy°* ou *traisaraṇagamn"* < s. *trisaraṇagamana*), c'est-à-dire des formules de la prise de refuge en les Trois joyaux (k. *trairatana*, t. *trăy°* ou *trairatana*): le Bouddha, le Dhamma, le Saṅgha. Ces formules sont les seules à avoir été scrupuleusement conservées parce qu'elles ont leur source dans le canon, alors que les autres, relevant seulement d'usages non-canoniques, furent diversement modifiées et donnèrent des lignées particulières de *pabbajjā*. En revanche, les formules de l'*upasampadā* n'ont pour ainsi dire jamais varié parce qu'elles étaient fixées dans les Kammavācā para-canoniques.

On sait qu'un *nikāya* – mot technique que les bouddhistes emploient pour désigner la "secte" – se définit fondamentalement par la reconnaissance d'une tradition commune de Vinaya – "code disciplinaire" – et de *pabbajjā-upasampadā.* Cela dit, quantité de communautés partagent le même Vinaya, sans reconnaître la même *pabbajjā-upasampadā*; ce sont des sub-*nikāya* à l'intérieur d'un même *nikāya* (Bechert 1982b: 65). Ces sub-*nikāya* comme les *nikāya* eux-mêmes, ont alors souvent disposé de règlements spéciaux, concurremment aux codes canoniques devenus impropres devant la complexité du développement des us disciplinaires (ajustements, techniques du repas, etc.) par lesquels un *bhikkhu* définit et accomplit son appartenance. L'adaptation aux traditions et aux coutumes d'un pays imposa de nouvelles interprétations des vieilles règles, des ajouts, voire des déviations plus ou moins importantes du Vinaya, qui reçurent du saṅgha un accord tacite. Les Katikāvata de Ceylan, rédigés, du XIIe au XVIIIe siècle, en cinghalais pour être accessibles au plus grand nombre et non pas en pāli, ont ainsi codifié des séries d'injonctions disciplinaires relatives surtout aux dispositions morales de la vie monastique qu'ils ont fixées aux di-

---

[1] L'ordination (t. *pvaj braT*) des brâhmanes du Palais de Bangkok, comme jadis de Phnom Penh, offre des similitudes avec le rituel bouddhique, mais doit être considérée comme une spécialisation à part; cf. "Les ascètes bouddhiques non-*bhikkhu*" (à paraître).

vers stades de leur développement (Ratnapala 1971: 6–13). La relation de I-tsing nous fait voir également l'importance des prescriptions techniques non-canoniques dans les communautés indianisées du VIIe siècle (Takakusu 1896: 72 et *passim*). Ces règlements mal connus ont aussi existé en Indochine où ils ont principalement été transmis par la pratique et parfois conservés dans des manuels, comme les Ovādānusāsanī ou Gāṃ Sàn en écriture yuon et certains traités de pratiques bouddhique en écriture khmère.

Une même tradition de Vinaya a pu aussi, à un second niveau, légitimer des divergences d'opinions. Certes, depuis le témoignage des premiers pèlerins chinois en Inde, l'histoire du bouddhisme enseigne à soigneusement distinguer deux choses: les règlements disciplinaires et les courants dogmatiques. Initialement, les *nikāya* ne furent pas définis en fonction des opinions. On connaît quantité d'exemples de *nikāya* reconnaissant l'existence de factions hīnayānistes et mahāyānistes, entre autres, mais définis en raison seulement de leur Vinaya commun (La Vallée Poussin 1930: 32, Bechert 1976: 30). Les *nikāya*, ou les sub-*nikāya*, acceptant le même Vinaya n'étaient pas astreints à partager les mêmes opinions et, inversement, ceux divergeant sur des points de Vinaya pouvaient adopter des vues similaires (Bechert 1982b: 70). On mesure toute la complexité du problème posé. L'inscription de Kalyāṇī, gravée à Pegu en 1476, explique, par exemple, qu'il y avait en Basse Birmanie six sectes principales, dont cinq étaient toutes des (sub-)*nikāya* du Sīhaḷasaṅghapakkha! Leur refus d'opérer en commun les *saṅghakamma* avait en outre fait naître de nombreuses autres factions (Taw Sein Ko 1892: 58). On est actuellement dans l'impossibilité totale d'homologuer ces diverses branches du clergé cinghalais et d'établir sur quelles bases se trouvaient définies, voire distinguées, leurs *upasampadā* respectives. Certes, en Birmanie tout particulièrement, les sectes se sont aussi différenciées pour des questions de consécration de bornage rituel *(sīmā)*, ou encore parce que leurs maîtres fondateurs avaient institué quelques points spéciaux de discipline, comme par exemple l'obligation de retourner au monastère et de se cacher sous une étoffe pour prendre les repas (Blagden 1928: 198). Quelle était la part des opinions dans ce refus d'une reconnaissance mutuelle?

Au cours de sa longue histoire, le bouddhisme indien fut traversé par plusieurs courants doctrinaux, lesquels, conformément à ce qui est stipulé dans les textes (Vin II: 203–206), provoquèrent autant de schismes qui donnèrent naissance à autant de *nikāya*. Les vues particulières de ces *nikāya* prirent parfois le pas sur la discipline et les différences dogmatiques devinrent pour leur identification plus importantes que les premières controverses touchant au Vinaya (Bechert 1982b: 70). Ainsi, les factions qui formèrent au XIXe siècle le Mahānikāya ne furent pas seulement, au Laos, au Siam ou au Cambodge, des groupements en partie cimentés par de communes observances et une même *pabbajjā*, mais aussi des écoles munies d'une doctrine particulière, non-canonique. On aimerait savoir si les

adeptes d'un autre *nikāya*, attachés à une tradition de *pabbajjā* différente, auraient été en mesure d'étudier aussi cette doctrine ou si elle aurait représenté pour eux quelque chose d'incompatible. Mais la question est surtout théorique, car dans l'état actuel des connaissances, seuls ceux du Siṅhala-pakkha – la secte d'obédience cinghalaise qui représenta en Indochine la nouvelle orthodoxie du Mahāvihāra – se trouvent dans ce cas; or ils adoptèrent la *pabbajjā* locale pour pouvoir continuer leur œuvre missionnaire et diffuser la doctrine du canon. Pour eux, en effet, à rebours des communautés péninsulaires, l'interprétation de la lettre l'emportait sur le rituel monastique. Cela dit, l'importance des opinions était grande aussi dans ces dernières: il ne fait pas de doute que les règles disciplinaires y ont toujours eu la même assiette doctrinale spécifique: un enseignement tantrisant de filiation non-mahāvihāravāsin. De là l'apparition de lignées de *pabbajjā* et d'opinions concomitantes.

La simple observation fait distinguer en Asie du Sud-Est trois communautés principales: 1) celle dont les textes pāli sont transcrits dans le type d'écriture qu'on trouve dans le Nord de la péninsule[2] et dont le yuon, le lü, le khön et le dhamm sont les variantes régionales, laquelle s'étend sur le Lanna, l'ancienne principauté shan de Chiang Tung, le Laos et les Sipsong Panna (Chiang Rung); 2) celle dont les textes pāli sont transcrits en écriture mūl ou kham (khmère) et qui s'étend sur la plaine centrale de Thaïlande (Ayuthya, Bangkok), les provinces khmères du Nord-Est (frange Sud du plateau de Korat), les communautés khmères de l'ancienne Cochinchine et le Cambodge; 3) celle dont les textes pāli sont transcrits en écriture birmane et qui s'étend sur la Birmanie Centrale, la Basse Birmanie et les provinces mônes de Thaïlande (Ratburi, Pechburi, Nakhonpathom). Les frontières actuelles ne rendent pas compte de cette ancienne répartition. Ces distinctions se trouvent encore renforcées par des coutumes vestimentaires particulières[3]: 1) au Nord l'ajustement est "non-roulé", c'est-à-dire que le vêtement est posé sur les épaules comme une cape; 2) au Centre et à l'Est l'ajustement est "pincé", c'est-à-dire que le vêtement est maintenu sur les épaules par la formation d'un rouleau fixé sous l'aisselle; 3) à l'Ouest l'ajustement est "écarté", c'est-à-dire que le vêtement est maintenu sur les épaules par la formation d'un rouleau fixé autour du bras. Il ressort de ce que l'on connaît que l'enseignement doctrinal des deux premières communautés est de tradition non-mahāvihāravāsin. Celui-ci a été l'objet d'une littérature en langues locales dont la source n'est pas le canon pāli. En revanche, l'enseignement de la troisième communauté est apparemment dans le droit fil des textes et des idées du Mahāvihāra, quoique les vernaculaires en écriture mône soient encore très mal connues et puissent réserver des surprises. Or ces trois communautés ont conservé une caractéristi-

---

[2] Probablement l'ancien pays de Yonaka des sources birmanes (Paññasāmi 1861:56).

[3] Nous ne nous arrêterons pas ici sur ces différentes traditions de l'ajustement monastique en Asie du Sud-Est. Celles-ci seront prochainement traitées dans une étude à part.

que non-canonique commune: la même *pabbajjā*, ou plus exactement une *pabbajjā* fondée sur la règle d'une double prononciation des formules de la prise de refuge en les Trois joyaux, la première avec les rimes nasalisées en |m| et la seconde avec les rimes nasalisées en |ŋ|.

Ces questions d'orthodoxie non-canonique ont-elles été jusqu'à présent négligées parce qu'elles sont en dehors du corpus? La recherche se doit aujourd'hui de traiter en profondeur ce second niveau des études bouddhiques, champ d'application immense encore à peine exploré: les commentaires et surtout les sous-commentaires du canon dans les langues vernaculaires d'Indochine et non pas seulement en pāli, ainsi que les usages non-canoniques observés corrélativement au canon. C'est là que se trouvent en partie expliquées ou analysées les particularités des sectes du Theravāda pour lesquelles le canon pāli resta toujours la base sacrée intouchable, bien que parfois lointaine. L'orthodoxie du Theravāda offre l'exemple d'une remarquable unité et continuité millénaires qui contraste avec la pluralité des mouvements sectaires et des courants d'opinions qui s'y ajoutèrent, lesquels furent élaborés et transmis dans les monastères par des moines toujours particulièrement soucieux d'éviter d'encourir l'accusation de *sanghabheda*, de "division du saṅgha" (sur cette notion, Bechert 1982a: 61–68). Ce sont ces traditions particulières, non-canoniques, conditionnées non seulement par l'autorité immédiate des maîtres religieux mais aussi par le jeu politique des pouvoirs séculiers locaux, régionaux et centraux, qui façonnèrent en silence l'histoire du Bouddhisme. Leur étude est difficile parce que l'examen des textes ne suffit pas. L'observation directe et constante des usages – dans la tradition de recherche de l'Ecole française d'Extrême-Orient –, au sein des rivalités, des mouvances et des mouvements eux-mêmes, devient indispensable. S'il est vrai que l'analyse religieuse *in vivo* peut paralyser la réflexion historique, je me félicite pourtant d'avoir vu au Cambodge le bouddhisme en action à un moment privilégié de son histoire, quand les croyances ancestrales toujours vivantes se trouvaient traversées par des courants de pensée modernes qu'inspiraient les réformes thaïes introduites à Phnom Penh. Les désaccords de fond, les oppositions irréductibles, furent toujours des questions d'orthodoxie qui ne relevaient pas du canon.

Les présentes recherches sur les traditions de la *pabbajjā* en Asie du Sud-Est touchent aussi, tout particulièrement, aux problèmes linguistiques posés par la richesse des accents régionaux de la nasalisation (Witzel 1983: 180) et, plus généralement, par la phonétique du pāli (von Hinüber 1986) qui sortent de mes compétences. Sans prétendre traiter cette question ancienne de philologie que déjà Buddhaghosa aborda dans ses commentaires avec peu d'explications, j'ai voulu en exposer certains aspects historiques, en partant du résultat d'enquêtes ponctuelles menées dans tous les pays bouddhistes d'Asie sud-orientale, du dépouillement de documents en écritures thaïe, yuon et khmère en partie inédits et des bribes d'information récoltées petit à petit depuis vingt ans – souvent en aveugle – mais qui

maintenant s'organisent parfois pour permettre une reconstitution, révéler un sens nouveau, restituer des valeurs inaperçues.

Ce sont donc les origines et la formation historique des *nikāya* du Theravāda indochinois, sur une période qui s'étend en gros du XIIIe siècle jusqu'à nos jours, que je me propose d'étudier plus particulièrement. L'analyse des facteurs d'invalidité de l'ordination fournit-elle les données nécessaires à une telle tentative? On objectera l'accumulation des agents historiques insaisissables, la difficulté de mesurer le véritable impact des contraintes linguistiques et grammaticales, les limites de la méthode qui s'attache peut-être trop exclusivement aux lignées de *pabbajjā*, on fera remarquer que les corrélations entre les sectes de même tradition restent lâches, leur unité partielle et extérieure. Ces assertions sont vraies, mais elles n'atteignent peut-être pas l'essentiel de mon propos. Si toutes les communautés participent aujourd'hui d'une tradition particulière de Vinaya, en parvenant à distinguer un des signes extérieurs qui caractérise celle-ci, on tient dans sa main un des fils de l'histoire de ces communautés, on se met en mesure d'observer leurs alliances, leurs glissements, de suivre leurs mouvements dans le temps; en un sens, on embrasse une démarche pratique, du type de celles qu'ont pu (et qu'ont dû) engager, d'une faction ou d'une secte à l'autre, les *bhikkhu* eux-mêmes pour se définir mutuellement. Les formules de la *pabbajjā* et plus encore la prononciation du refuge furent tenues pour un de ces signes par les Theravādin. On en prend conscience en étudiant sur place les traditions et les usages de la *pabbajjā* et on le vérifie notamment dans les chroniques siamoises des XVe-XVIe siècles qui citent dans ce sens des documents cinghalais ou mentionnent des faits du même ordre reliés au saṅgha cinghalais.

Malheureusement, les informations sur ce sujet sont rares. On ne connait ni les différentes façons dont le pāli fut prononcé, ni les rédactions utilisées dans les écoles anciennes. La valeur historique des chroniques religieuses est inégale et les autres sources manuscrites contenant des indications phonétiques sont généralement récentes, souvent incertaines, parfois contradictoires. Si les sources orales sont plus sûres, leur ancienneté est difficilement vérifiable. Enfin, je n'ai trouvé aucune référence ancienne exposant clairement ce problème des règles phonétiques du refuge comme pouvant invalider l'ordination, ainsi que cela eût semble-t-il été normal pour une question touchant, sinon à la formation des premières écoles de Vinaya en Inde, du moins à leur essor en Asie. Ce silence s'explique: comme nous l'avons dit, la *pabbajjā* relève de réglements non-canoniques et il n'existe donc aucun passage dans les écritures capable de justifier ou d'expliquer une telle procédure de division. D'autre part, on ne doit pas perdre de vue que si le bouddhisme a essaimé sur les bases d'une tradition vraisemblablement identique sous Aśoka (IIIe siècle av. J.C.), ce n'est qu'à la longue que les distinctions de cet ordre purent par conséquent prendre corps, d'où cette imprécision, peut-être, dans les ouvrages composés avant que ces distinctions n'aient été révélées par les premiers contacts histori-

ques entre Ceylan et la péninsule indochinoise. Toutefois, les textes postérieurs à cette époque ne sont pas très explicites non plus et ils ont dû souvent être lus aussi entre les lignes. En fait, ma seule assurance tout au long de ce travail fut sans doute cette insondable détermination du postulant à toujours prononcer avec la plus grande rigueur, comme nous allons le voir, les rimes nasalisées de la prise de refuge, afin de pouvoir, en toute légitimité, recevoir le nom de *bhikkhu*.

Remerciements: La publication de la présente étude dans les *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* est due à un concours de circonstances. Durant l'un de ses passages au Centre EFEO de Chiang Mai, le Prof. Dr. H. Bechert me proposa de publier le texte d'une communication que j'avais faite à Tübingen notamment, au XXIIe Deutscher Orientalistentag, sur le thème: "Bhikkhu, Tāpas, Ācāry and Brahmins in communities in Cambodia and Thailand" (Bizot 1985 a, 330). Il s'agissait d'une étude sur la composition hybride des communautés de la péninsule et sur la coexistence dans le culte d'ascètes et de brahmanes bouddhistes avec les *bhikkhu*. Mais à la suite de mes discussions avec cet éminent spécialiste des *nikāya* du Theravāda, il était devenu évident que mon texte demandait des éclaircissements sur certains points, un complément d'enquête sur d'autres. Ceci m'amena à tenter de débrouiller l'écheveau obscur des rapports et des oppositions formels entre les sectes d'Indochine pour essayer d'établir des filiations. Quoique j'aie toujours centré mes recherches sur la doctrine du bouddhisme khmer et le courant ésotérique qui la sous-tend, je restais agité par l'impossibilité d'identifier ceux-ci avec quelque chose de connu, de les situer approximativement dans le temps ou de leur assigner une origine. J'aboutis en fin de compte à une étude plus générale, plus volumineuse que prévu aussi, sur le caractère des communautés bouddhiques d'Asie sud-orientale. Elle comprenait trois volets: les traditions de la *pabbajjā*, l'ajustement monastique, les ascètes bouddhistes non-*bhikkhu*. Les pages qui suivent correspondent au premier seulement. Le sujet choisi au départ n'est donc pas traité; il paraîtra plus tard dans le BEFEO, comme l'étude sur les techniques d'ajustement. C'est dire ce que cette collaboration stimulante et passionnante avec le Prof. Bechert a apporté à mon travail.

Mon ami O. von Hinüber doit être aussi associé aux présentes recherches: pendant ses divers séjours à la maison de Chiang Mai, comme pendant les miens chez lui, à l'Université de Freiburg (Allemagne), il a largement collaboré, non seulement à l'étude des passages extraits des commentaires et des sous-commentaires pāli, dont il est un spécialiste, mais à l'élaboration de mes analyses en m'apportant son expérience des textes canoniques et le soutien de son érudition. Enfin, la riche documentation de mon collègue et voisin L. Gabaude sur les mouvements religieux thaïs contemporains m'a donné l'opportunité d'étudier certains ouvrages importants que je ne connaissais pas.

Chiang Mai, 17 avril 1985

I. *Pabbajjā* et *upasampadā*

1. Le rituel ancien. Le Bouddha procéda lui-même aux premières ordinations. Les dévots séduits par son enseignement formulaient à ses pieds leur désir d'admission *(pabbajjā)* et d'ordination *(upasampadā)* et il répondait simplement: *ehi bhikkhu,* "Viens bhikkhu!" (Vin I: 12; Kloppenborg 1983: 161–166). Par la suite, quand les premières règles furent instaurées pour régir la communauté naissante, il autorisa les *bhikkhu* à y procéder eux-mêmes (Vin I: 21–22).

Pabbajā et *upasampadā* ne furent pas distinguées dans un premier temps et les bases d'un rituel succinct furent établies (Vin I: 22, 69, 82): le candidat devait avoir la tête et la barbe rasées, être indroduit par quelqu'un, avoir des vêtements jaunes, se présenter la robe arrangée sur une seule épaule, se prosterner aux pieds de l'ordinant et, accroupi et les mains jointes, réciter trois fois les formules suivantes:

buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi

"Je mets mon refuge dans le Bouddha, je mets mon refuge dans le Dhamma, je mets mon refuge dans le Saṅgha".

Ensuite, la *pabbajjā* resta cet acte purement unilatéral (Vin I: 82), alors que le saṅgha fut investi de l'autorité, du pouvoir et du droit légal de procéder à l'*upasampadā* qui devint un acte ecclésiastique formel *(saṅghakamma),* consistant en la proclamation d'une motion *(ñatti)* suivie de trois propositions *(kammavācā)* (Vin I: 56 – cf. *infra* §10.46). Différentes règles furent prescrites au fur et à mesure des difficultés rencontrées. Le *sāmaṇera* dut avoir le consentement de ses parents (Vin I: 38) et être âgé d'au moins quinze ans, sauf exception (Vin I: 79). L'*upasampadā* ne put être octroyée par un moine ayant moins de dix ans d'ancienneté (Vin I: 59–60) ni postulée avant l'âge de vingt ans (Vin I: 78). Le candidat dut avoir un précepteur agréé par le saṅgha et être présenté par lui, après un apprentissage lui permettant de répondre aux questions de routine nécessaires à son admission. Il fut interdit d'ordonner quelqu'un sans qu'il en formulât expressément la demande (Vin I: 57 – cf. §10.41 *infra*) et de le raser sans l'autorisation préalable de la communauté (Vin I: 77). Les quatre règles d'austérité monastique *(nissaya)* durent lui être expliquées à la fin de la cérémonie et non avant (Vin I: 58 – cf. infra §10.48, 50, 52, 54). Le chapitre dut être composé d'au moins dix moines (Vin I: 58–59).

2. Les *upāsaka.* Parallèlement à cela, les fidèles pouvaient devenir *upāsaka* à la suite d'un engagement unilatéral consistant à répéter trois fois les formules suivantes (Vin I: 16, 18, 37, 181, 226, etc.) en présence du Bouddha, d'un moine, voire d'un *upasāka*:

> *esāhaṃ bhante bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammañca bhikkhusaṃghañca upāsakaṃ maṃ bhagavā dhāretu ajjatage pāṇupetaṃ saraṇaṃ gatan ti*

"Moi, maître, je mets mon refuge dans le Bienheureux, le Dhamma et le Saṅgha des *bhikkhu.* Que le Bienhereux me prenne comme *upāsaka,* moi qui ai pris refuge, à partir d'aujourd'hui jusqu'à mon dernier souffle".

Primitivement, on devint *upāsaka* par cette seule prise de refuge dans le Triple joyau (A I: 56 et IV: 220, S V: 395 et IV: 113, Vin II: 157, D I: 85 et I: 85). Les laïques n'étaient pas membres de la confrérie, mais ils s'engagèrent aussi à observer par un libre choix la quintuple, l'octuple ou les dix règles *(sīla).* Les textes disciplinaires ont fixé le cérémonial de la prise des cinq et des huit règles (Lamotte 1976: 78). Buddhaghosa distingue aussi deux sortes d'*upāsaka,* celui de cinq règles, celui de dix règles (Sp I: 253, Vism 15). Il y eut donc très tôt des *upāsaka* qui vivaient dans le monde comme n'y étant pas, puisqu'ils suivaient en totalité ou en partie les abstinences du religieux. Il est donc légitime de se demander si ces *upāsaka* ne furent pas d'une certaine manière aussi, non pas peut-être des membres du saṅgha comme l'a pensé La Vallée Poussin (1925: 5), mais des religieux. D'ailleurs, il ressort des textes que *upāsaka* et *śramaṇa* "moine mendiant" sont tous des *śrāvaka* "auditeurs, disciples", qu'aucune distinction n'était faite entre eux à l'origine (A II: 8), si ce n'est une différence de degré, non de nature. Certes, les Theravādin de Ceylan ont refusé d'admettre que les laïcs puissent atteindre l'état d'arahant (Kv I: 267), en dépit du fait que divers passages scripturaires attestent que la sainteté n'est pas l'apanage du *bhikkhu* (Lamotte 1976: 77). Mais en Asie du Sud-Est, la carrière religieuse n'est pas toujours calquée sur celle du *bhikkhu* dont les deux cent vingt-sept règles sont parfois perçues comme une accumulation d'obstacles au but. Le *bhikkhu* n'est pas considéré comme le seul à pouvoir tendre au Nibbāna: l'*upāsaka* ne demeure pas nécessairement un *gṛhastha,* "celui qui habite une maison", mais peut se retirer du monde et cultiver le chemin à huit branches *(aṭṭhaṅgikamagga),* dont les éléments essentiels sont, pour lui comme pour tous, la moralité *(sīla),* la concentration *(samādhi)* et la sagesse *(prajñā).*

A partir d'une certaine époque, peut-être ancienne, mais que l'état actuel des connaissances permet difficilement de préciser, les formules de la prise de refuge de l'*upāsaka* devinrent identiques à celles du *sāmaṇera.* L'acte différa donc de la *pabbajjā* seulement dans la mesure où le fidèle s'engageait à faire un choix parmi les dix règles, sans les observer toutes. En d'autres termes, il s'établit différents niveaux d'engagement dans cette accession à l'ordre qu'est la *pabbajjā.*

3. Les ascètes non-*bhikku*. Si l'engagement total du fidèle sur la voie, par la maîtrise des techniques pneumatiques notamment, passe généralement par une nouvelle *pabbajjā-upasampadā* reçue après le mariage, le mode de vie solitaire des ermites forestiers a aussi joui d'une faveur toute particulière dans ces pays et il fut l'objet d'une véritable institutionnalisation au sein de la communauté, fournissant à l'adepte à la fois les avantages communautaires et les conditions de solitude recherchées.

En premier lieu, le *sāmaṇera* peut demeurer *sāmaṇera* sa vie durant et adopter le mode de vie solitaire des ermites. En outre, on trouve d'autres catégories de religieux peu connus qui, tout en suivant le même type de cérémonie d'admission et les mêmes abstinences que lui, se caractérisent par un habit et une filiation différents. Ce sont notamment les Tapas *(tāpasa)* en blanc du Nord de la Thaïlande (Bizot 1985 a: 330) et les Yathe ou Yateit *(raṣẹ)*[1] en brun ou noir de Birmanie (Bechert 1967: 48–51). Là encore, l'importance des formes de l'engagement bouddhique qui ne relève pas de l'*upasampadā* a été sous-estimée, de même que l'ampleur des applications de la *pabbajjā* – qui ne peut pas être simplement confondue avec une cérémonie préparatoire à l'*upasampadā* – a été mal perçue. Ces religieux bouddhistes intermédiaires entre le simple *upāsaka* et le *bhikkhu,* posent un problème peut-être relativement récent et propre à la péninsule indochinoise. Faisons toutefois observer qu'un terme comme *tāpasapabbajjā* est déjà employé par Buddhaghosa dans un contexte indiquant qu'il pourrait s'agir d'une *pabbajjā* à caractère bouddhique (Sv I: 269), visant l'ordination d'un ascète de type bouddhique, et relevant d'un rituel indépendant de l'*upasampadā*[2].

4. La sortie du monde. Deux types d'ordination furent finalement consacrés par l'usage: 1) La *pabbajjā,* la sortie du monde ou l'admission des religieux qui ne sont pas membres du saṅgha au sens strict du terme puisqu'ils ne participent pas aux actes formels de la communauté *(saṅghakamma)*: les *sāmaṇera,* les *upāsaka,* les Tapas *(tāpasa)* et les Yathe. Elle consiste à prononcer les formules de la prise de refuge et à s'engager à observer un certain nombre de règles, pouvant aller de cinq à dix. 2) L'*upasampadā,* l'ordination du *sāmaṇera* pour devenir *bhikkhu,* membre du saṅgha. Elle consiste à prononcer, en présence d'un chapitre de moines, les différentes formules consignées dans les Kammavācā; elle doit nécessairement avoir lieu dans un espace entouré de "bornes rituelles" ou *sīmā* (*infra* §§ 83, 84, 85).

En Asie du Sud-Est, *pabbajjā* et *upasampadā* sont des cérémonies collectives qui se confondent avec les rites de puberté et les épreuves de passage

---

[1] Ce mot se trouve déjà dans les inscriptions en birman de Pagan sous la forme *rasiy*. Le birman moderne *raṣẹ,* prononcé |ya te|, traduit le "s" de *ṛṣī* (ascète, ermite) et non pas le "t" du mot *yati* (ascète mythique).

[2] Sur cette question, cf. "Les ascètes bouddhistes non-*bhikkhu*"; à paraître.

au monde adulte. On ne trouve aucun homme, dans cette partie du monde, qui n'ait déjà été ordonné *sāmaṇera* ou *bhikkhu* pour un temps plus ou moins long ou qui ne s'apprête à le devenir. C'est une différence fondamentale qui marque les communautés de la péninsule par rapport à celles de Ceylan où l'ordination est facultative mais définitive. Les injonctions des Katikāvata nous font d'ailleurs savoir que l'octroi d'une seconde *pabbajjā* n'était pas autorisé dans l'île (Ratnapala 1971: 157, 160, 258). Toutefois, aujourd'hui, dans les trois sectes cinghalaises, tous les *sāmaṇera* reçoivent une seconde fois la *pabbajjā* avant l'*upasampadā,* mais cela depuis l'introduction du rite siamois (§ 33) seulement. En Birmanie, il n'est pas demandé à un *sāmaṇera* de recevoir à nouveau la *pabbajjā* avant l'*upasampadā*: la cérémonie commence directement par la récitation des Kammavācā, sauf, bien entendu, si le candidat a quitté le saṅgha entre temps. En Indochine occidentale, le *sāmaṇera* défroque généralement la veille, le plus souvent afin de pouvoir procéder aux rites initiatiques du *khvañ nāg* qui précèdent l'*upasampadā,* et reçoit une nouvelle *pabbajjā.*

5. A partir d'une certaine époque, difficile à déterminer, mais probablement postérieure à la propagation du bouddhisme sous Aśoka, il semble que les Theravādin aient progressivement développé des distinctions concernant, entre autres, les rites de l'ordination et, notamment, qu'ils se soient différenciés en plusieurs traditions de *pabbajjā* définies en fonctions de rédactions particulières. On ne possède aucune information ancienne sur ces rédactions dont ne parlent ni le canon ni les commentaires. Aujourd'hui on en recense trois, d'ancienneté inégale, que l'usage désigne en fonction du terme initial de la première formule qui les caractérise: 1) *okāsa,* 2) *esāham,* 3) *sakalavaṭṭa.* Si le fondement canonique de ces rédactions repose sur les formules de la prise de refuge dans les Trois joyaux, leur validité s'appuie, en réalité, sur la prononciation correcte de celles-ci.

Pour la *pabbajjā* d'un *sāmaṇera,* deux grandes lignées de prononciation se sont conservées jusqu'à nous chez les Theravādin. L'une et l'autre se distinguent par la façon de prononcer le *niggahīta* des rimes nasalisées. Ces questions, là non plus, n'ont jamais été étudiées et l'on ignore quel parti avaient adopté les sectes de langue sanskrite. L'énoncé du refuge est ainsi devenu le point crucial du rite. Il prit valeur de signe et devint un repère autant qu'une semence de division entre les sectes. Une prononciation incorrecte du refuge étant un facteur d'invalidation de l'*upasampadā* du *bhikkhu,* les règles fixant sa phonétique firent l'objet d'une transmission attentive. Les postulants subirent un entraînement préalable pour acquérir les bases d'une technique vocale appropriée dont l'ordinant fut le garant.

En revanche, pour la *pabbajjā* d'un *upāsaka,* d'un Yathe ou d'un Tapas, c'est-à-dire quand il ne s'agit pas d'un *vinayakamma,* la prononciation de ces formules fut sans accentuation spéciale. Les rimes nasalisées furent naturellement rendues en fonction des procédés courants de lecture du pāli, sans séparations particulières des mots ni nasalisation forcée. Les sonores

aspirées ou non furent normalement assourdies. C'est la prononciation facile, considérée comme normale par les locuteurs, qui ne demande aucun apprentissage, qui n'est l'objet d'aucune recherche savante, qui n'entraîne aucun risque d'invalidation. Bref, il n'y fut attaché aucune importance spéciale.

6. Les stances de l'*upasampadā* sont fixées dans les Kammavācā paracanoniques et sont donc naturellement communes à toutes les sectes. Cela dit, nous verrons qu'une prononciation incorrecte des lettres invalide également l'*upasampadā.* En revanche, les formules de la *pabbajjā,* quoique largement extraites des livres du canon, relèvent de coutumes non-canoniques. Cela explique l'existence de traditions divergentes de la *pabbajjā* au sein du Theravāda, mais pas le fait que ces traditions déterminent des *nikāya* ou sub-*nikāya* particuliers. En principe, seules les controverses touchant à des points exposés dans les recueils du canon sont susceptibles d'entraîner un schisme *(nikāyabheda).* Or, si des *nikāya* distincts peuvent avoir la même *pabbajjā,* les bonzes n'ayant pas reçu une même *pabbajjā* forment toujours des *nikāya* distincts. En d'autres termes, les *bhikkhu* d'une tradition de *pabbajjā* donnée ne sont pas autorisés à pratiquer les *saṅghakamma* avec d'autres de tradition différente. La validité de l'ordination est mutuellement mise en cause d'un groupe à l'autre.

Signalons que les moines se reconnaissent par différents signes, comme l'ajustement monastique, la prononciation du pāli ou certaines pratiques. A Phnom Penh, par exemple, les religieux du Mahānikāya se distinguaient par la sébile portée en bandoulière, le manteau fermé jusqu'en bas ou fixé sur l'épaule à l'aide de la ceinture de poitrine, ou par la façon de dire le pāli comme le khmer. Ils étaient raillés sur ces différents points par les réformistes et désignés par l'expression "*ā èv mè*" ("ceux [qui récitent la formule *evaṃ me suttaṃ*... en disant] *èv mè* |ʔɛw mɛ|"). La nécessité d'une recherche mutuelle d'identification ne se pose pas fréquemment, car un *bhikkhu* se déplace rarement sans étapes connues. Ce sont plus souvent les fidèles qui éprouvent, dans certaines circonstances, en présence de moines étrangers, le besoin de s'informer du type d'ordination reçu par ces derniers, pour se joindre à eux ou non dans les prières communes.

7. Dans ce chapitre, on a vu que les formules par lesquelles le fidèle affirme solennellement son désir de prendre refuge dans le Bouddha, le Dhamma et le Saṅgha, posent le fondement canonique de la *pabbajjā,* et cela depuis les premières ordinations célébrées dans la communauté primitive. Si l'*upasampadā* devint un acte ecclésiastique formel *(saṅghakamma),* la *pabbajjā* est restée jusqu'aujourd'hui un acte unilatéral qui consacre la sortie du monde du *sāmaṇera,* comme des autres ascètes non-*bhikkhu* (*upāsaka,* Tapas, Yathe). Toutefois, parce qu'elles relèvent de coutumes non-canoniques, les formules de la *pabbajjā* se sont modifiées au cours des siècles, contrairement à celles de l'*upasampadā* fixées dans les Kammavācā.

II. Les Traditions de *pabbajjā* en Asie du Sud-Est

8. Trois rédactions. Seulement trois traditions de *pabbajjā* ou, si l'on préfère, trois rédactions particulières des formules d'ordination existent aujourd'hui dans toute l'Asie sud-orientale bouddhique. Il convient de les exposer en détail parce que nous nous y référons constamment par la suite et qu'elles n'ont pour ainsi dire encore jamais été étudiées. Je donne tout d'abord celle du Mahānikāya (= *okāsa*), traditionnellement en usage chez les Khmers, les Thaïs (y compris ceux du Yunnan), les Laos, les Shans et les Môns de Birmanie et de Thaïlande. La rédaction enseignée par les fidèles du Dhammayutikanikāya[1] (= *esāhaṃ*) est ensuite exposée. Nous en aurons besoin pour préciser l'histoire de cette secte récente et établir des comparaisons avec les sources plus anciennes. Enfin, les formules de la troisième tradition (= *sakalavaṭṭa*), propres au clergé birman, sont données pour recouper les précédentes sur certains points.

Ces rédactions sont consignées dans des formulaires qui contiennent généralement aussi des commentaires pratiques sur le déroulement de la cérémonie, la façon de se tenir debout ou de saluer, etc., et des indications sur les passages que doivent prononcer tour à tour l'ordinant *(upajjhā),* ses acolytes *(kammavācā, anusavanā)*[2] ou le postulant *(nāga).* Ces formulaires se composent de sept sections *(pabbajjaṃ, saraṇasīlaṃ, nissayaṃ, anusāseyyaṃ* [k. *prata: nāg*], *antarāyikadhamma, ñatti, anusāsanaṃ* [k. *phtāṃ nāg*]) et se divise t en deux parties: la *pabbajjā* et l'*upasampadā.* Les stances de la premièr. servent de critères d'identification.

9. L'ordination selon le Mahānikāya. La cérémonie se déroule devant un chapitre *(hatthapāsa)* de vingt et un *bhikkhu* assis face à face sur deux rangs dans l'axe du sanctuaire, le *vihāra* au Cambodge ou le *posth"* en pays thaï. Elle comporte deux parties: la *pabbajjā* et l'*upasampadā.* Le *nāga* (= le néophyte) est ordonné *sāmaṇera* dans la première et *bhikkhu* dans la seconde. Ces cérémonies d'*upasampadā* sont généralement l'occasion de procéder aussi à l'ordination collective de jeunes *sāmaṇera.* Pour eux, le rituel

---

[1] Du pāli *dhamma-yutti* "attaché à, uni au Dhamma", écrit normalement avec deux *t,* sauf en Thaïlande.

[2] Les Khmers comme les Thaïs nomment "*kammavācā* (p. *kammavācāka*)" celui qui récite les stances du Kammavācā (*ñatticatutthakammavācā* §10.46, etc.) et "*anusavanā* (ou *anusavanaka*)" celui qui récite les stances *anusavanā* (§10.46, 2, 3, 4). Dans la pratique, le *kammavācā* et l'*anusavanā* récitent cependant ensemble une grande partie des formules de l'*upasampadā.* Ce nom de *kammavācā* est attesté dans la rédaction mône de l'inscription de Kalyāṇī pour désigner celui qui récite les stances du Kammavācā (Blagden 1928: 245).

prend fin avec la première partie. Mais un tel cérémonial n'est pas nécessaire car la *pabbajjā* peut être opérée en présence d'un seul *bhikkhu.*

L'équipement du *sāmaṇera* se compose traditionnellement d'une jupe *(spaṅ),* d'une écharpe ou gilet *(aṅsa)* et d'un tissu de bain (k. *saṃbat' ṅūt,* t. *phā*$_2$ *āp nāṃ*$_2$) seulement. L'équipement du *bhikkhu* comprend sept pièces de vêtement: une jupe, une robe *(cīvara),* un manteau *(saṅghāṭī),* une écharpe (k. *aṅsak,* t. *ăṅsa*), une ceinture de taille (k. *vatth bandh caṅkes,* t. *vat ev*), une ceinture de poitrine (k. *vatth bandh drūn,* t. *vat ak*), une étole (k. *braḥ krāp,* t. *phā*$_2$ *krāp*). Le *bhikkhu* doit en outre posséder une sébile *(pātr)* munie d'une bandoulière (k. *slok yok,* t. *sāy yok*) et un bâton (k. *jhö crat',* t. *mai*$_2$ *dau*$_2$), voire des chaussons brodés dans le Nord de la Thaïlande et en pays shan, et peut avoir une musette (k. *taṅ yām,* t. *yām*). A cela s'ajoutent quelques aiguilles dans un aiguillier, du fil, un rasoir, une pierre à aiguiser, un filtre (t. *dhărrmakrak,* p. *dhammakaraka*), une aiguière et la literie. La robe et le manteau sont pourvus de cordons d'attache et composés de quinze pièces (k. *kaṅseṅ*) assemblées par un point de devant (k. *thnek prak'*). Ce type de robe et de manteau a pour ainsi dire disparu d'Indochine; en revanche, il s'est conservé dans le Syāmanikāya cinghalais (§ 33).

L'ordinant *(upajjhā)* s'assoit devant le *sīmākil* (= la neuvième borne de *sīmā* placée au centre du *vihāra*), face à l'Est, tourné vers le chapitre. Le *kammavācā* ou "récitant de droite" (k. *grū sūtr sḍāṃ*) est à sa droite, l'*anusavanā* ou "récitant de gauche" (k. *grū sūtr chveṅ*), à sa gauche. Le *nāga* se tient, soit debout, soit accroupi (jamais à genoux), les mains jointes.

10. Les formules.

Les sources: le texte et les indications qui l'accompagnent ont été établis à l'aide d'observations de terrain au Cambodge, en Thaïlande, en Birmanie au Laos et à Ceylan, et de différents documents dont, par exemple, Dickson 1875, le manuel en khmer: C 344/ka 1A-kie 8 B, et l'autre en thaï: Sirivaṇṇo 2519: 192–217. Les manuels de cette secte existent principalement sous forme manuscrite. Ils n'ont été que très rarement publiés: s'ils n'ont maintenant plus cours nulle part (sauf à Ceylan, depuis l'introduction du Syāmanikāya en 1753), ils étaient déjà fortement mis en cause au début du siècle, quand les premiers ouvrages imprimés firent leur apparition dans les monastères.

PREMIERE PARTIE

[I. *pabbajjaṃ*]

L'UPAJJHĀ, LE NĀGA[3]

1. LE NĀGA (debout) (Photo nº 1).
okāsa vandāmi bhante sabbaṃ aparādhaṃ khamatha me bhante mayā kataṃ puññaṃ sāminā anumoditabbaṃ sāminā kataṃ puññaṃ mayhaṃ databbaṃ sādhu sādhu anumodāmi
okāsa kāruññaṃ katvā pabbajjaṃ detha me bhante

2. LE NĀGA (accroupi).
ahaṃ bhante pabbajjaṃ yācāmi
dutiyampi ahaṃ bhante pabbajjaṃ yācāmi
tatiyampi ahaṃ bhante pabbajjaṃ yācāmi

3. LE NĀGA (accroupi), trois fois.
sabbadukkhanissaraṇanibbānasacchikaraṇatthāya imaṃ kāsāvaṃ gahetvā pabbājetha maṃ bhante anukampaṃ upādāya[4]

4. LE NĀGA (accroupi), trois fois (Photo nº 2).
sabbadukkhanissaraṇanibbānasacchikaraṇatthāya etaṃ kāsāvaṃ datvā pabbājetha maṃ bhante anukampaṃ upādāya[5]

5. L'UPAJJHĀ (à voix basse), chaque mot étant repris en murmurant par le NĀGA (Photo nº 3).
kesā – lomā – nakhā – dantā – taco – taco – dantā – nakhā – lomā – kesā[6]

[II. *saraṇasīlaṃ*]

LE KAMMAVĀCĀ assis, LE NĀGA[7]

6. LE NĀGA (debout) (Photo nº 4).
okāsa vandāmi bhante sabbaṃ aparādhaṃ khamatha me bhante mayā kataṃ puññaṃ sāminā anumoditabbaṃ sāminā kataṃ puññaṃ mayhaṃ databbaṃ sādhu sādhu anumodāmi
okāsa kāruññaṃ katvā tisaraṇena saha sīlāni detha me bhante

7. LE NĀGA (accroupi).
ahaṃ bhante saraṇasīlaṃ yācāmi
dutiyampi ahaṃ bhante saraṇasīlaṃ yācāmi
tatiyampi ahaṃ bhante saraṇasīlaṃ yācāmi

---

[3] Le *nāga,* vêtu d'un costume princier ou de l'habit blanc du *tāpasa,* salue trois fois l'*upajjhā,* lui remet les offrandes et un *trăy* (ou *trai,* t. *phā*$_2$ *trai*), c'est-à-dire un ensemble complet de son vêtement religieux. Le *trăy* lui est redonné, posé sur ses avant-bras par l'*upajjhā.*

[4] Il remet le *trăy* à l'*upajjhā.*

[5] L'*upajjhā* passe l'écharpe au cou du *nāga* et replace le reste du *trăy* sur les avant-bras de celui-ci. Il prend ses mains jointes dans la sienne.

[6] Le *nāga* va ensuite se vêtir à l'écart, aidé par l'*ācāry.*

[7] Le *nāga* revient au milieu du chapitre et salue trois fois le *kammavācā.*

8. [9. 10.] LE KAMMAVĀCĀ, trois fois, les trois stances étant reprises par le NĀGA.

namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

11. LE KAMMAVĀCĀ, chaque mot étant repris séparément par le NĀGA avec la finale nasalisée en | m | (Photo nº 5).

buddham – saraṇam – gacchāmi – dhammam – saraṇam – gacchāmi – saṅgham – saraṇam – gacchāmi – dutiyampi buddham – saraṇam – gacchāmi – dutiyampi dhammam – saraṇam – gacchāmi – dutiyampi saṅgham – saraṇam – gacchāmi – tatiyampi buddham – saraṇam – gacchāmi – tatiyampi dhammam – saraṇam – gacchāmi – tatiyampi saṅgham – saraṇam – gacchāmi

12. LE KAMMAVĀCĀ, chaque stance étant reprise séparément par le NĀGA avec la finale nasalisée en |ŋ|.

buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dutiyampi buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dutiyampi dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dutiyampi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi
tatiyampi buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
tatiyampi dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
tatiyampi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi

13. LE KAMMAVĀCĀ.

tisaraṇagamanaṃ

14. LE NĀGA (accroupi).

okāsa āma bhante

15. LE KAMMAVĀCĀ, chaque stance étant reprise par le NĀGA.

pāṇātipātā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
adinnādānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
abrahmacariyā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
musāvādā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
vikālabhojanā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
naccagītavāditavisūkadassanā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
mālāgandhavilepanadhāraṇamaṇḍanavibhūsanaṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
uccāsayanamahāsayanā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
jātarūparajatapaṭiggahaṇā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
imāni dasa sikkhāpadāni samādiyāmi[8]

---

[8] Cette dernière stance est reprise trois fois par le *nāga*. Le *nāga* salue trois fois.

16. LE NĀGA (debout).
okāsa vandāmi bhante sabbaṃ aparādhaṃ khamatha me bhante mayā kataṃ puññaṃ sāminā anumoditabbaṃ sāminā kataṃ puññaṃ mayhaṃ databbaṃ sādhu sādhu anumodāmi[9]

[III. nissayaṃ]

L'UPAJJHĀ, LE NĀGA[10]

17. LE NĀGA (debout).
okāsa vandāmi bhante sabbaṃ aparādhaṃ khamatha me bhante mayā kataṃ puññaṃ sāminā anumoditabbaṃ sāminā kataṃ puññaṃ mayhaṃ databbaṃ sādhu sādhu anumodāmi
okāsa karuññaṃ katvā nissayaṃ detha me bhante

18. LE NĀGA (accroupi).
ahaṃ bhante nissayaṃ yācāmi
dutiyampi ahaṃ bhante nissayaṃ yācāmi
tatiyampi ahaṃ bhante nissayaṃ yācāmi

19. LE NĀGA (accroupi), trois fois.
upajjhāyo me bhante hohi

20. L'UPAJJHĀ, prononçant seulement trois des cinq exclamations suivantes à son choix.
sāhu, lahu, opāyikaṃ, paṭirūpaṃ, pāsādikena sampādehi

21. LE NĀGA (accroupi), après chacune des trois exclamations ci-dessus.
okāsa sampaṭicchāmi

22. LE NĀGA (accroupi), trois fois.
ajjataggedāni thero mayhaṃ bhāro ahampī therassa bhāro[11]

23. LE NĀGA (debout).
okāsa vandāmi bhante sabbaṃ aparādhaṃ khamatha me bhante mayā kataṃ puññaṃ sāminā anumoditabbaṃ sāminā kataṃ puññaṃ mayhaṃ databbaṃ sādhu sādhu anumodāmi[12]

---

[9] Il salue trois fois.
[10] Le *nāga* salue trois fois l'*upajjhā* et lui remet un cornet d'offrandes.
[11] Il salue une fois.
[12] Il salue trois fois.

SECONDE PARTIE

[IV. *anusāseyyaṃ*]

LE KAMMAVĀCĀ, L'ANUSAVANĀ, LE NĀGA[13]

24. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ, trois fois.
namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

25. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
paṭhamaṃ upajjhaṃ gāhāpetabbo upajjhaṃ gāhāpetvā pattacīvaraṃ ācikhitabbaṃ ayante patto
ayaṃ saṅghāṭi
ayaṃ uttarāsaṅgo
ayaṃ antaravāsako

26. LE NĀGA, après chacun des quatre énoncés ci-dessus.
āma bhante

27. [28.] LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
gaccha amumhi okāse tiṭṭhāhi[14]

29. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
suṇātu me bhante saṅgho nāgo āyasmato tissassa upasampadāpekkho yadi saṅghassa pattakallaṃ ahaṃ nāgaṃ anusāseyyaṃ[15]

30. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
suṇasi nāga ayan te saccakālo bhūtakālo yaṃ jātaṃ taṃ saṅghamajjhe pucchante santaṃ atthīti vattabbaṃ asantaṃ natthīti vattabbaṃ mā kho vitthāsi mā kho maṅku ahosi evan taṃ pucchissanti santi te evarūpā ābādhā

31. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
kuṭṭhaṃ – gaṇḍho – kilāso – soso – apamāro

32. LE NĀGA, après chacune des cinq questions ci-dessus.
natthi bhante

33. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
manusso si – puriso si – bhujisso si – anaṇo si – n'asirājabhaṭho – anuññāto si mātāpitūhi – paripuññavīsativasso si – paripuññan te pattacīvaraṃ

34. LE NĀGA, après chacune des huit questions ci-dessus.
āma bhante

35. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
kinnāmo si

---

[13] Tous les trois sont debout. Le *nāga* muni de la sébile portée en bandoulière salue trois fois l'*upajjhā*. Le *kammavācā* lui révèle que, dans l'énoncé des formules, son nom sera *"nāga"* et celui de l'*upajjhā "tissathera"*. Le *nāga* acquiesce à chaque fois en disant: *okāsa āma bhante*.

[14] Le *nāga* sort de l'aire formée par le chapitre et va se tenir à l'entrée du *vihāra*.

[15] Le *kammavācā* et l'*anusavanā* rejoignent le *nāga* et se tiennent devant lui.

36. LE NĀGA.
ahaṃ bhante nāgo nāma

37. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
ko nāma te upajjhāyo

38. LE NĀGA.
upajjhāyo me bhante āyasmā tissathero nāma[16]

[V. *antarāyikadhamma*]

LE KAMMAVĀCĀ, L'ANUSAVANĀ, LE NĀGA[17]

39. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
suṇātu me bhante saṅgho nāgo āyasmato tissassa upasampadāpekkho anusiṭṭho so mayā yadi saṅghassa pattakallaṃ nāgo āgaccheyya

40. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
nāgo āgaccheya āgacchāhiti vatabbo āgacchāhi[18]

41. [42. 43.] LE NĀGA.
saṅgham bhante upasampadaṃ yācāmi ullumpatu maṃ bhante saṅgho anukampaṃ upādāya
dutiyampi bhante saṅghaṃ upasampadaṃ yācāmi ullumpatu maṃ bhante saṅgho anukampaṃ upādāya
tatiyampi bhante saṅghaṃ upasampadaṃ yācāmi ullumpatu maṃ bhante saṅgho anukampaṃ upādāya[19]

44. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
suṇātu me bhante saṅgho ayaṃ nāgo āyasmato tissassa upasampadāpekkho yadi saṅghassa pattakallaṃ ahaṃ nāgaṃ antarāyike dhamme puccheyyaṃ

45. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
suṇasi nāga ayan te saccakālo bhūtakālo yam jātaṃ tam pucchāmi santaṃ atthīti vattabbaṃ asantaṃ natthīti vattabbaṃ santi te evarūpa ābādhā
...[20]

[VI. *ñatticatutthakammavācā*] (Photo nº 6)

LE KAMMAVĀCĀ, L'ANUSAVANĀ, LE NĀGA[21]

46. LE KAMMAVĀCĀ et L'ANUSAVANĀ.
suṇātu me bhante saṅgho ayam nāgo āyasmato tissassa upasampadāpekkho parisuddho antarāyikehi dhammehi paripuṇṇassa pattacīvaraṃ nāgo saṅghaṃ

---

[16] Le *kammavācā* et l'*anusavanā* reviennent au centre du chapitre.
[17] Tous les trois sont debout.
[18] Le *nāga* revient au milieu du chapitre et salue trois fois l'*upajjhā*.
[19] Le chapitre forme le cercle.
[20] Suit à nouveau la liste des questions posées aux §§ 10.31–38.
[21] Tous les trois sont debout.

upasampadaṃ yācati āyasmatā tissena upajjhāyena yadi saṅghassa pattakallaṃ saṅgho nāgaṃ upasampādeyya āyasmatā tissena upajjhāyena esā ñatti

suṇātu me bhante saṅgho ayam nāgo āyasmato tissassa upasampadāpekkho parisuddho antarāyikehi dhammehi paripuññassa pattacīvaraṃ nāgo saṅghaṃ upasampadaṃ yācati āyasmatā tissena upajjhāyena yassāyasmato khamati nāgassa upasampadā āyasmatā tissena upajjhāyena so tuṇhassa yassa na khamati so bhāseyya

dutiyampi etam atthaṃ vadāmi suṇātu me bhante saṅgho ayaṃ nāgo āyasmato tissassa upasampadāpekkho (...) so bhāseyya

tatiyampi etam atthaṃ vadāmi suṇātu me bhante saṅgho (...) so bhāseyya upasampanno saṅghena nāgo āyasmatā tissena upajjhāyena khamati saṅghassa tasmā tuṇhī evam etaṃ dhārayāmi[22]

[VII. *anusāsanaṃ*]

L'UPAJJHĀ, LE KAMMAVĀCĀ ou L'ANUSAVANĀ, LE NĀGA silencieux[23]

47.L'UPAJJHĀ (Photo nº 7).

tavateva chāyā metabbā utuppamāṇaṃ ācikkhitabbaṃ divasabbāgo ācikkhitabbo saṅgīti ācikkhitabbā cattaro nissayā ācikkhitabbā cattāri ca akaraṇīyāni ācikkhitabbāni

48. L'UPAJJHĀ.

pīṇḍiyālopabhojanaṃ nissāya pabbajjā tattha te yāvajīvaṃ ussāho karanīyo atirekalābho saṅghabhattaṃ uddesabhattaṃ nimantanaṃ salākabhattaṃ pakkhikaṃ uposathikaṃ pāṭipadikaṃ

49. LE NĀGA.

āma bhante

50. L'UPAJJHĀ.

paṃsukūlacīvaraṃ nissāya pabbajjā tattha te yāvajivaṃ ussāho karaṇīyo atirekalābho khomaṃ kappāsikaṃ koseyyaṃ kambalaṃ sāṇaṃ bhaṅgaṃ

51. LE NĀGA.

āma bhante

52. L'UPAJJHĀ.

rukkhamūlasenāsanaṃ nissāya pabbajjā tattha te yāvajīvaṃ ussāho karaṇīyo atirekalābho vihāro addhayogo pāsādo hammiyaṃ guhā

53. LE NĀGA.

āma bhante

---

[22] Le *nāga* salue trois fois l'*upajjhā*. Le chapitre ouvre le cercle.

[23] Tous les trois sont debout.

54. L'UPAJJHĀ.
pūtimuttabhesajjaṃ nissāya pabbajjā tattha te yāvajīvaṃ ussāho karaṇīyo atirekalābho sappi navanītaṃ telaṃ maddhu phāṇitaṃ

55. LE NĀGA.
āma bhante

56. L'UPAJJHĀ.
upasampannena bhikkhunā methuno dhammo na paṭisevitabbo antamaso tiracchānagatāya pi yo bhikkhu methunaṃ dhammaṃ paṭisevati assamaṇo hoti asakyaputtiyo seyyathāpi nāma puriso sisacchinno abhabbo tena sarīrabandhanena jīvituṃ evameva bhikkhu methunaṃ dhammaṃ paṭisevitvā assamaṇo hoti askyaputtiyo tan te yāvajīvaṃ akaraṇīyaṃ

57. LE NĀGA.
āma bhante

58. L'UPAJJHĀ.
upasampannena bhikkhunā adinnaṃ theyyasankhātaṃ na ādātabbaṃ antamaso tiṇasalākaṃ upādāya yo bhikkhu pādam vā pādāraham vā atirekapādaṃ vā-adinnaṃ theyyasankhātaṃ ādiyati assamaṇo hoti asakyaputtiyo seyyathāpī nāma paṇḍupalāso bandhanā pamutto abhabbo haritattāya evameva bhikkhu padaṃ vā pādāraham vā atireka pādaṃ vā adinnaṃ theyyasaṅkhātaṃ ādiyitvā assamaṇo hoti asakyaputtiyo tan te yāvajīvaṃ akaraṇīyaṃ

59. LE NĀGA.
āma bhante

60. L'UPAJJHĀ.
upasampannena bhikkhunā sañcicca pāṇo jīvitā na voropetabbo antamaso kunthakipīllikaṃ upādāya yo bhikkhu sañcicca manussaviggahaṃ jīvitāvoropeti antamaso gabbapātanaṃ upādāya assamaṇo hoti asakyaputtiyo seyyathāpī nāma puthusilā dvidhā bhinnā appaṭisandhikā hoti evamava bhikkhu sañcicca manussaviggahaṃ jīvitā voropetvā assamaṇo hoti asakyaputtiyo tan te yāvajīvaṃ akaraṇīyaṃ

61. LE NĀGA.
āmba bhante

62. L'UPAJJHĀ.
upasampannena bhikkhunā uttarimanussadhammo na ullapitabbo antamaso suññāgare abhiramāmīti yo bhikkhu pāpīccho icchāpakato asantaṃ abhūtaṃ uttarimanussadhammaṃ ullapati jhānaṃ vā vimokkhaṃ vā samādhiṃ vā samāpattiṃ vā maggaṃ vā phalaṃ vā assamaṇo hoti asakyaputtiyo seyyathāpi nāma tālo matthakacchinno abhabbo puna viruḷhiyā evameva bhikkhu pāpiccho icchāpakato asantaṃ abhūtaṃ uttarimanussadhammaṃ ullapītvā assamaṇo hoti asakyaputtiyo tan te yāvajīvaṃ akaraṇīyaṃ

63. LE NĀGA.
āma bhante[24]

---

[24] Le *nāga* salue trois fois l'*upajjhā*. Les moines du chapitre se remettent sur deux rangs. La famille du *nāga* offrent à chacun d'eux les offrandes *sari saṃpau*.

11. Ce formulaire a été suivi dans toutes les communautés traditionnelles. Certes, il se forma (ou il subsista) inévitablement, d'un pays, d'une région, voire d'un monastère à l'autre, des différences caractéristiques mineures, en dépit de tentatives d'unification qui semblent avoir été fréquentes au cours des siècles. Ces différences n'affectèrent pas seulement les rites d'ordination mais l'ordonnance des *saṅghakamma* en général. Elle furent aussi, même à ce niveau, l'objet de polémiques plus ou moins graves. Dans le Nord de la Péninsule, certains ouvrages manuscrits en témoignent, comme les "manuels disciplinaires" connus sous le nom de Ovādanusāsiṇī ou Gām Sàn qui rapportent les décisions prises au cours du concile réunit en 1836 à Chiang Mai.

Soixante-quinze chefs de pagode et dignitaires se rassemblèrent au Vat Chiang Man pour statuer sur les règles communes à suivre concernant la célébration des *saṅghakamma.* Voici comment le rituel de la *pabbajjā* fut fixé à cette occasion. On notera que ce formulaire du Nord présente un certain nombre de modifications par rapport à celui décrit ci-dessus (plus particulier aux coutumes du Cambodge et de la plaine centrale du Siam), sans toutefois sortir de la même obédience traditionnelle. Les formules sont à peu près les mêmes, mais on remarque la suppression de l'interjection *okāsa* en début de stance ainsi que l'abolition de la position accroupie du néophyte qui doit se tenir à genoux. La réforme fut appliquée aussi dans les Sipsong Panna. La *pabbajjā* de type traditionnel que partageaient les deux sectes, le Fai Pa (= Vat Padeng) et le Fai Suan (= Vat Suandok) (cf. Chap. V), commença directement par la formule: *vandāmi bhante* ... Notons qu'aujourd'hui, les monastères du Fai Pa ont conservé les formules *vandāmi bhante* ...; en revanche, à l'instar des Dhammayutika (§ 12), la prise de refuge ne donna plus lieu qu'à un seul énoncé (§ 13.15) et la récitation de *sikkhāpadaṃ samādiyāmi* fut abandonnée (§ 13.15). Ces abandons témoignent peut-être déjà de l'influence de Bangkok et de la présence dans le Nord des idées réformatrices nouvelles qu'on étudiera plus loin (§ 67). L'*upasampadā* n'a pas bougé. Toutefois, les formules *nissayaṃ* (§ 10.17–23) sont reprises une seconde fois avant l'*anusāseyyaṃ* et la cérémonie s'achève par les stances supplémentaires: *saṅghe pamādena dvārattayena kataṃ sabbam aparādhaṃ khamatha me bhante.*

Les sources: différents Ovādānusāsiṇī (aucune édition imprimée): Vat Padua, Saraphi, MF 015; Vat Samphau, Chiang Mai, MF 068; Vat Chedi Luang, Chiang Mai, MF 064; Vat Meun Guön Kang, Chiang Mai, FM 022; Vat Dok Ua, Chiang Mai, FM 088; S 55.

[I. *pabbajjaṃ*]
L'UPAJJHĀ, LE NĀGA

1. LE NĀGA (debout), trois fois.
vandāmi bhante aparādhaṃ khamatha me bhante sādhu sādhu anumodāmi[25]

2. LE NĀGA (debout, la tête baissée).
...(§ 10.2)

3. LE NĀGA (à genoux).
sakaladukhanittharanatthāya nibbāna[26] *sacchikaraṇatthāya ... imaṃ...* (§ 10.3)

4. LE NĀGA (à genoux).
sakaladukkhanittharanatthāya nibbānāsacchikaraṇatthāya ... etaṃ ... (§ 10.4).

5. LE NĀGA (à genoux), trois fois.
yathāpaccayaṃ pavattamānaṃ dhātumattam evetaṃ yadidaṃ cīvaraṃ tadupabhuñajako ca puggalo dhātumattako nissatto nijjīvo suñño sabbāni pana imāni cīvarāni ajigucchāni yāni imaṃ pūtikāyaṃ patvā ativiya jigucchaniyāni jāyanti[27]

[II. *saraṇasīlaṃ*]
L'UPAJJHĀ ou UN BHIKKHU assis, LE NĀGA

6. LE NĀGA (debout).
... (§ 10.6, sauf seconde stance)

7. LE NĀGA (debout la tête baissée), trois fois.
anuggahaṃ katvā sīlaṃ detha me bhante

8. LE NĀGA (à genoux).
... (§ 10.7)

9. L'UPAJJHĀ.
... (§ 10.5)

10. L'UPAJJHĀ, trois fois.
... (§ 10.8)

---

[25] Abréviation, connue dans le Nord sous le nom de *vandā này* "petite salutation", de la formule complète *okāsa vandāmi bhante...* (§ 10.1) connue sous le nom de *vandā hluoṅ* "grande salutation".

[26] § 10.3 modifié. Après cela, le *nāga* reçoit son vêtement de l'*upajjhā*.

[27] Les textes précisent, à ce moment, que l'*upajjhā* passe au cou du *nāga* la "ceinture de poitrine" ou "pièce d'une brasse" *(phā$_2$ vā)*. Ceci confirme qu'à date ancienne, l'usage confondait la ceinture de poitrine avec le gilet ou écharpe *(aṅsaḥ)* (Photo n° 2). La même pièce du tissu servait tantôt de ceinture de poitrine, tantôt de gilet (elle était placée sur l'épaule gauche et fixée sous l'aisselle droite). Après cela, le postulant va s'habiller avec l'aide d'un *bhikkhu* qualifié.

11. L'UPAJJHĀ.
... (§ 10.11)

12. L'UPAJJHĀ.
... (§ 10.12)

13. L'UPAJJHĀ.
saraṇagamanaṃ (§ 10.13)

14. LE NĀGA (à genoux).
āma bhante (§ 10.14)

15. L'UPAJJHĀ.
... (§ 10.15)

16. LE NĀGA, trois fois.
vandāmi bhante aparādhaṃ khamatha me bhante sādhu sādhu anumodāmi.

[III. *nissayaṃ*]

L'UPAJJHĀ ou UN BHIKKHU, LE NĀGA

17. LE NĀGA (debout).
vandāmi bhante aparādhaṃ khamatha me bhante sādhu sādhu anumodāmi anuggahaṃ katvā nissayaṃ detha me bhante

18. LE NĀGA (à genoux).
... (§ 10.19)[28]

19. L'UPAJJHĀ, trois fois.
pāṭirūpaṃ (§ 10.20)

20. LE NĀGA (à genoux) après chaque exclamation prononcée par l'UPAJJHĀ.
sampaṭicchāmi (§ 10.21)

21. LE NĀGA (à genoux).
vandāmi bhante aparādhaṃ khamatha me bhante sādhu sādhu anumodāmi[29]

22. LE NĀGA (à genoux).
vandāmi bhante aparādhaṃ khamatha me bhante sādhu sādhu anumodāmi
... (§ 10.23)[30]

23. L'UPAJJHĀ.
khamā khamitabbaṃ

---

[28] Toutes les versions sautent ici le § 10.18, ce qui semble étonnant.

[29] A ce moment, l'*upajjhā* lui passe le chapelet autour du cou et lui pose la coiffe sur la tête (sur cette coiffe, RBK I: 33). Ensuite, il lui révèle son nom initiatique.

[30] Le postulant se lève et remet une offrande de fleurs à l'*upajjhā*.

24. LE NĀGA.
sādhu okāsa saṅghaṃ ḳhamāmi bhante

25. LE NĀGA, trois fois.
vandāmi bhante aparādhaṃ khamatha me bhante sādhu sādhu anumodāmi

12. L'ordination selon le Dhammayutikanikāya. La cérémonie nécessite un chapitre de cinq *bhikkhu* seulement en temps ordinaire, y compris l'*upajjhā*. Elle comporte pareillement sept sections et deux parties. L'équipement du *sāmaṇera* est semblable à celui du *bhikkhu,* moins le manteau. L'équipement du *bhikkhu* est semblable à celui imposé dans le Mahānikāya, moins le bâton. La robe et le manteau sont généralement dépourvus de cordons d'attache et composés de dix pièces seulement, assemblées par un point de surjet (k. *tnek mūl*). La ceinture de poitrine, comprise dans l'équipement, comme la bandoulière, est mise uniquement le jour de l'ordination: en toute autre occasion, l'ajustement en usage dans le Dhammayutikanikāya diffère de celui du Mahānikāya.

Le rituel de la cérémonie est simplifié. Le postulant est appelé par son nom pāli. A rebours des usages du Mahānikāya, il ne s'accroupit jamais mais se met à genoux et les changements de posture qu'il doit prendre sont réduits au minimum. Les rôles du *kammavācā* et de l'*anusavanā* ne sont pas tenus par les adjoints de l'ordinant (en principe le chef du monastère) mais par des *bhikkhu* pouvant avoir seulement cinq ans d'ancienneté. Dans la section IV, c'est l'*upajjhā* lui-même qui désigne les différents objets à l'attention du postulant. Dans les sections IV, V et VI, le *kammavācā* et l'*anusavanā* ne chantent pas ensemble mais sont remplacés par le *kammavācā* seul. Ajoutons que, dans l'ordonnance de la cérémonie, il n'est fait aucune concession à la vieille interprétation occulte. Par exemple, le cercle fermé des moines autour du récipiendaire (= l'espace clos où prend forme l'embryon dans la matrice) n'est pas formé au moment de l'énoncé des quatre motions *(ñatti),* etc.[31]

13. Les formules.
Les sources: tous les manuels d'ordination officiellement publiés en Thaïlande aujourd'hui, en thaï comme en anglais, notamment Vajirayan 2524, et les enquêtes sur place.

---

[31] L'*uppajjhā,* c'est la mère, le *grū sūt,* la sage-femme, l'*hatthapāsa* la famille, etc. Le *vihāra* symbolise le ventre maternel et la borne de *sīmā* du centre (le *sīmākil*), le nombril (k. *phcit,* t. *saḥtià*). Le Dhammatrai précise à ce propos que les trois ordinants – l'*upajjhā,* le *kammavācā* et l'*anusavanā* – doivent être comparés, d'une part aux trois caractères MA A U établis dans la matrice et qui correspondent aux trois souffles embryonnaires (*asvāt, pasvāt, nisvāt* – cf. RBK I: 74 et *passim*), d'autre part aux trois mères qui prennent soin de l'embryon: la première l'incite à partir à la recherche du joyau ou globe de cristal, la seconde prépare ce dont il aura besoin pendant le voyage, la troisième lui indique le chemin (C 191 V/ñuṃ A). Le récipiendaire est confié à l'*upajjhā,* ou à un autre religieux, qui agit en qualité de sage-femme, pour

PREMIERE PARTIE

[I. pabbajjaṃ]

L'UPAJJHĀ, LE POSTULANT à genoux[32]

1. LE POSTULANT.

esāhaṃ bhante suciraparinibbutampi taṃ bhagavataṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammañca bhikkhusaṅghañca labheyyāhaṃ bhante tassa bhagavato dhamma-vinaye pabbajjaṃ labheyyaṃ upasampadaṃ

dutiyampāhaṃ bhante suciraparinibbutampi taṃ bhagavataṃ saraṇaṃ gac-chāmi dhammañca bhikkhusaṅghañca labheyyāhaṃ bhante tassa bhagavato dhammavinaye pabbajjaṃ labheyyaṃ upasampadaṃ

tatiyampāhaṃ bhante suciraparinibbutampi taṃ bhagavantaṃ saraṇaṃ gac-chāmi dhammañca bhikkhusaṅghañca labheyyāhaṃ bhante tassa bhagavato dhammavinaye pabbajjaṃ labheyyaṃ upasampadaṃ

2. [3. 4.] LE POSTULANT.

ahaṃ bhante pabbajjaṃ yācāmi imāni kāsāyāni vatthāni gahetvā pabbāje-tha maṃ bhante anukampaṃ upādāya

dutiyampi ahaṃ bhante pabbajjaṃ yācāmi imāni kāsāyāni vatthāni gahetvā pabbājetha maṃ bhante anukampaṃ upādāya

tatiyampi ahaṃ bhante pabbajjaṃ yācāmi imāni kāsāyāni vatthāni gahetvā pabbājetha maṃ bhante anukampaṃ upādāya[33]

5. [6.] L'UPAJJHĀ, chaque mot étant repris par le POSTULANT.

kesā – lomā – nakhā – dantā – taco – taco – dantā – nakhā – lomā – kesā[34]

---

que celui-ci le rase, lui coupe les ongles, le lave, le décrasse, sans devoir éprouver plus de dégoût que la mère n'en conçoit pour son enfant (C 153, I/13 A). L'*upajjhā* doit enduire l'adepte de safran, de poudre de riz et de parfum, en sorte que disparaisse "l'odeur de laïque" *(klin grahasth)* qui l'imprègne encore (C 153, I/ 14 B). La "serviette de bain" (k. *kansèn nūt* = *vassikasāṭaka,* qui remplaçait le plus souvent le *span* du *sāmaṇera*) doit être comparée au lange du nouveau-né; la ceinture (k. *vatth bandh caṅkeh*), au "cordon de coton noir" (cordon-support de formules de protection dont est munit l'enfant – la ceinture du religieux se trouve d'ailleurs souvent chargée d'une même fonction) qu'on glisse autour du ventre du nourrisson; la jupe *(span),* à la barbotteuse (k. *īem*) (C 42/5 A–6 A). L'eau lustrale versée à la fin de la cérémonie, au moment où l'on récite l'*iminā,* symbolise le lait maternel; les quatre coins de la robe *(jivar),* les quatre piliers de l'édifice érigé spécialement pour l'accouchement; enfin, le chapelet et les *kūn saṅkat'* (= petits poids de plomb ou d'or utilisés au cours des séances de méditation pour ponctuer les sujets de concentration), le collier de graines rouges à point noir du bébé (*aṅkāṃ* ou *aṅkrāṃ* = *Abrus precatorius*) supportant une amulette gravée *(cār)* (C 42/6 B).

[32] Le postulant, vêtu d'un costume princier ou d'un habit blanc, salue trois fois l'*upajjhā* lui remet les offrandes et un *trăy.* Le *trăy* lui est redonné, posé sur ses avant-bras par l'*upajjhā.*

[33] Il remet le *trăy* à l'*upajjhā.* Celui-ci lui explique ce que sont les trois refuges, les cinq "sujets d'exercice mental" *(kammaṭṭhān)* et ce que signifie le fait d'être ordonné.

[34] L'*upajjhā* passe l'écharpe au cou du postulant. Celui-ci va se vêtir à l'écart. Il revient au milieu du chapitre et salue trois fois l'*upajjhā.*

[II. saraṇasīlaṃ]

L'UPAJJHĀ, LE POSTULANT à genoux

7. LE POSTULANT.
ahaṃ bhante saraṇasīlaṃ yācāmi
dutiyampi…
tatiyampi…

8. L'UPAJJHĀ, trois fois, les trois stances étant reprises par le POSTULANT.
namo tassa…

9. L'UPAJJHĀ.
evaṃ vadehi (ou: *yam ahaṃ vadāmi taṃ vadehi*)

10. [11.] LE POSTULANT.
āma bhante

12. L'UPAJJHĀ, chaque stance étant reprise séparément par le POSTULANT avec la finale nasalisée en |ŋ|.
buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dutiyampi buddhaṃ…
dutiyampi dhammaṃ…
dutiyampi saṅghaṃ…
tatiyampi buddhaṃ…
tatiyampi dhammaṃ…
tatiyampi saṅghaṃ…

13. L'UPAJJHĀ.
tisaraṇagamaṇaṃ niṭṭhitaṃ

14. LE POSTULANT.
āma bhante

15. [16. 17.] L'UPAJJHĀ, chaque stance étant reprise par le POSTULANT.
pāṇātipātā veramaṇī
adinnādānā veramaṇī
abrahmacariyā veramaṇī
musāvādā veramaṇī
surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇī
vikālabhojanā veramaṇī
naccagītavāditavisūkadassanā veramaṇī
mālāgandhavilepanadhāraṇamaṇḍanavibhūsanaṭṭhānā veramaṇī
uccāsayanamahāsyanā veramaṇī
jātarūparajatapaṭiggahanā veramaṇī
imāni dasa sikkhāpadāni samādiyāmi[35]

---

[35] Cette dernière stance étant reprise trois fois par le postulant. Le postulant salue trois fois.

[III. nissayaṃ]

L'UPAJJHĀ, LE POSTULANT à genoux[36]

18. LE POSTULANT.
ahaṃ bhante nissayaṃ yācāmi
dutiyampi ahaṃ ...
tatiyampi ahaṃ ...

19. LE POSTULANT, trois fois.
upajjhāyo me ...

20. L'UPAJJHĀ, prononçant seulement trois des cinq exclamations suivantes à son choix.
sāhu, lahu, opāyikaṃ, paṭirūpaṃ, pāsādikena sampādehi

21. LE POSTULANT, après chacune des trois exclamations ci-dessus.
sādhu bhante

22. [23. 24.] LE POSTULANT, trois fois.
ajjatakkedāni thero...

SECONDE PARTIE

[IV. anusāseyyaṃ]

L'UPAJJHĀ, LE KAMMAVĀCĀ, LE POSTULANT à genoux[37]

25. L'UPAJJHĀ, indiquant du doigt chaque objet.
ayante patto
ayaṃ saṅghāṭi
ayaṃ uttarāsaṅgo
ayaṃ antaravāsako

26. LE POSTULANT, après chacun des quatre énoncés ci-dessus.
āma bhante

27. L'UPAJJHĀ.
gaccha amumhi...[38]

28. LE KAMMAVĀCĀ, trois fois.
namo tassa...

29. LE KAMMAVĀCĀ.
suṇātu me bhante... (le nom du POSTULANT) ... (le nom de l'UPAJJHĀ) ...[39]

---

[36] Le postulant, la sébile placée à côté de lui, salue trois fois l'*upajjhā* et lui remet un cornet d'offrandes.

[37] Le postulant passe la courroie de la sébile à son épaule et salue trois fois l'*upajjhā* qui lui révèle son nom initiatique pāli ainsi que le sien propre. L'un et l'autre devront être employés dans l'énoncé des formules.

[38] Le postulant sort de l'aire formée par le chapitre et va se tenir debout à un endroit qu'on lui indique.

[39] Le *kammavācā* rejoint le postulant et se tient debout devant lui.

30. LE KAMMAVĀCĀ.
suṇasi.. (le nom du POSTULANT) ... (le nom de l'UPAJJHĀ) ...

31. LE KAMMAVĀCĀ.
kuṭṭaṃ – gaṇḍho ...

32. LE POSTULANT, après chacune des cinq questions ci-dessus.
natthi bhante

33. LE KAMMAVĀCĀ.
manussosi – purisosi...

34. LE POSTULANT, après chacune des huit questions ci-dessus.
āma bhante

35. LE KAMMAVĀCĀ.
kinnāmosi

36. LE POSTULANT.
ahaṃ... (le nom du POSTULANT)

37. LE KAMMAVĀCĀ.
ko nāma...

38. LE POSTULANT.
upajjhāyo... (le nom de l'UPAJJHĀ)[40]

[V. antarāyikadhamma]

LE CHAPITRE, L'UPAJJHĀ assis, LE KAMMAVĀCĀ et LE POSTULANT debout

39. LE KAMMAVĀCĀ.
suṇatu me bhante... (le nom du POSTULANT) ... (le nom de l'UPAJJHĀ)...

40. LE KAMMAVĀCĀ.
āgacchāhi[41]

41. LE POSTULANT.
saṅghambhante...
dutiyampi bhante...
tatiyampi bhante...[42]

42. L'UPAJJHĀ.
idāni kho āvuso ayaṃ (le nom du POSTULANT) *nāma sāmaṇero mama upasampadāpekkho upasampadaṃ ākaṅkhamāno saṅghaṃ yācati ahaṃ sabbamimaṃ saṅghaṃ ajjhesāmi sādhu āvuso sabboyaṃ saṅgho imaṃ* (le nom du

---

[40] Le *kammavācā* regagne sa place.
[41] Le postulant revient et salue trois fois l'*upajjhā*.
[42] Le chapitre serre le rang.

POSTULANT) *nāma sāmaṇeraṃ antarāyike dhamme pucchitvā tattha pattakallataṃ ñatvā ñatticatutthena kammena akuppena thānārahena upasampādemāti kammasanniṭṭhānaṃ karotu*

43. LE CHAPITRE.
sādhu

44. LE KAMMAVĀCĀ.
suṇātu me... (le nom du POSTULANT) ... (le nom de l'UPAJJHĀ) ...

45. LE KAMMAVĀCĀ.
suṇasi... (le nom du POSTULANT) ...
...[43]

[VI. ñatticatutthakammavācā]

LE KAMMAVĀCĀ, LE POSTULANT silencieux[44]

46. LE KAMMAVĀCĀ.
suṇātu me bhante...
suṇātu me bhante...
dutiyampi etamatthaṃ...
tatiyampi etamatthaṃ...
upasampanno...[45]

[VII. anusāsanaṃ]

L'UPAJJHĀ, LE KAMMAVĀCĀ ou L'ANUSAVANĀ, LE POSTULANT[46]

47. L'UPAJJHĀ.
anuññāsi kho bhagavā upasampādetva cattaro nissaye cattāri ca akaraṇīyāni ācikkhituṃ

48. [49.] L'UPAJJHĀ.
piṇḍiyālopabhojanaṃ

50. [51.] L'UPAJJHĀ.
paṃsukūlacīvaraṃ...

52. [53.] L'UPAJJHĀ.
rukkhamūlasenāsanaṃ...

54. [55.] L'UPAJJHĀ.
pūtimuttabhesajjaṃ...

56. [57.] L'UPAJJHĀ.
upasampannena bhikkhunā methuno...

---

[43] Suit à nouveau la liste de questions des §§13.31–38.

[44] Tous les deux sont debout.

[45] Le nom du postulant et celui de l'*upajjhā* sont prononcés à la place de *"nāga"* et de *"tissathera"* (cf. p. 29 n. 13). Le postulant salue trois fois l'*upajjhā*.

[46] Tous les deux sont debout.

58. [59.] L'UPAJJHĀ.
upasampannena bhikkhunā adinnaṃ...

60. [61.] L'UPAJJHĀ.
upasampannena bhikkhunā sañcicca...

62. [63.] L'UPAJJHĀ.
upasampannena bhikkhunā uttarimanussadhammo...

64. L'UPAJJHĀ.
anekapariyāyena kho pana tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena sīlaṃ sammadakkhātaṃ samādhi sammadakkhāto paññā sammadakkhātā yāvadeva tassa madanimmadanassa pīpāsavinayassa ālayasamugghātassa vaṭṭūpacchedassa taṇhakkhayassa virāgassa nirodhassa nibbānassa sacchikiriyāya tattha sīlaparibhāvito samādhi mahāpphalā hoti mahāsaṃso samādhiparibhāvitā paññā mahāpphalā hoti mahānisaṃsā paññāparibhāvitaṃ cittaṃ sammadeva āsavehi vimuccati seyyathīdaṃ kāmāsavā bhavāsavā avijjāsavā tasmātiha te imasmiṃ tathāgatappavedite dhammavinaye sakkaccaṃ adhisīlasikkhā sikkhitabbā adhicittasikkhā sikkhitabbā adhipaññāsikkhā sikkhitabbā tattha appamādena sampādetabbaṃ

65. LE POSTULANT.
āma bhante[47]

14. L'ordination selon le Sudhammanikāya. Dans les Etats birmans contrôlés par Rangoon, il n'existe officiellement aujourd'hui qu'une seule tradition d'ordination, en dépit de quelques distinctions mineures. Il semble qu'elle soit en passe de s'imposer progressivement à l'ensemble de l'Union. Il est en tous cas certain qu'elle ne fut pas toujours la seule reconnue: les Môns employaient encore au début du siècle les formules *okāsa,* toujours enseignées dans les Etats shans du Sud d'ailleurs. Toutefois, la seule tradition désormais admise par le pouvoir central commence par le mot *sakalavaṭṭa,* début d'une stance qui se rapporte en gros au §10.3 (les §§10.1, 2 correspondant à des stances en birman). Les neuf *guiṇḥ (nikāya)* actuels ont donc une ordination commune. Il est intéressant de remarquer en Birmanie, comme aujourd'hui à Srī Laṅkā où les *nikāya* siamois et birmans partagent les mêmes formules, qu'en dépit d'une ordination unique, le clergé n'en reste pas moins divisé; les moines ne peuvent opérer les *saṅghakamma* avec ceux d'un autre *nikāya.* Même si la genèse des mouvements religieux ne se fonde pas toujours nécessairement sur les seuls principes de l'ordination (les *sīmā* d'un sanctuaire, caractéristiques d'une lignée d'*upasampadā,* sont aussi un élément à prendre en considération), on ne peut donc exclure l'hypothèse d'une uniformisation des formules de la *pabbajjā* postérieure à la formation actuelle des sectes birmanes.

---

[47] Le postulant salue trois fois l'*upajjhā.*

Nous verrons plus loin, en effet, qu'un patriarche du Vat Suandok s'était trouvé au XVe siècle dans la position de défendre les traditions de *pabbajjā* du Nord (§ 51), lesquelles étaient probablement de type *okāsa.* Elles sont dès cette époque associées à la récitation complète de l'énoncé des dix *sikkhāpada* (§ 56,33), ce qui est en Thaïlande un trait caractéristique des formules *okāsa.* Or il est justement rapporté que ce patriarche de Chiang Mai avait été instruit en Birmanie (§ 51,34). Au XVIIe siècle, la secte du Vat Suandok (bastion de l'ordination traditionnelle) semble encore pouvoir être identifiée avec celle que les Cinghalais indiquent comme d'origine birmane (§ 66). Inversement, les formules *sakalavaṭṭa* ne paraissent pas anciennes: elles n'ont pas été introduites par les sectes d'obédience birmane qui s'établirent à Ceylan à partir du XIXe siècle (§ 34), ni dans les régions de vieille influence birmane, comme le Nord de la Thaïlande; on ne les trouve pas en dehors des frontières modernes du territoire birman. Les Birmans, à la suite des Môns et comme les Thaïs, ont donc aussi opéré, jusqu'à une époque plus ou moins récente, des rites d'ordination caractérisés par les formules *okāsa.*

Dans les monastères du Sudhammanikāya, la cérémonie requiert un chapitre d'au moins quatre *bhikkhu* y compris l'*upajjhā* ou Sayadaw (ou Sayārahan)[48]. L'équipement est semblable à celui du Dhammayutikanikāya moins la ceinture de poitrine. L'ajustement en usage diffère des autres *nikāya* birmans en cela qu'il autorise l'épaule droite découverte à l'extérieur du monastère. L'*upasampadā* est identique en tout point avec celle pratiquée dans le Mahānikāya. Les formules de la *pabbajjā* sont cependant en partie différentes, quoiqu'elles reprennent aussi la double prononciation du refuge.

15. Les formules.

Les sources: les nombreux manuels (Rhaṅ kyaṅ vat) ou publications diverses publiés en birman: Indaka 1313, Janakābhivaṃsa 1345, Kaṃ-sā charā tō s.d., Sirī charā tō 1339; et des enquêtes portant sur toute la Birmanie centrale, l'Arakan, les Etats shans du Sud et le pays môn. Cf. également: Bigandet 1878: 486–494.

---

[48] Cf. p.68 n.14.

PREMIERE PARTIE

[I. *pabbajjaṃ*]

LE SAYĀRAHAN, LE NĀGA[49]

1. [2. 3.] LE NĀGA (accroupi).
sakalavaṭṭadukkhanissaraṇananibbānassa sacchikaraṇatthāya imaṃ kāsāvaṃ gahetvā pabbājetha maṃ bhante anukampaṃ upādāya[50]

4. LE NĀGA (accroupi).
sakalavaṭṭadukkhanissaraṇananibbānassa sacchikaraṇatthāya etaṃ kāsāvaṃ datvā pabbājetha maṃ bhante anukampaṃ upādāya[51]

5. [6.] LE NĀGA (accroupi).
bhante saṃsāra vaṭṭadukkhato mocanattāya pabbajjaṃ yācāmi
dutiyampi bhante saṃsāravaṭṭadukkhato mocanattāya pabbajjaṃ yācāmi
tatiyampi bhante saṃsāravaṭṭadukkhato mocanattāya pabbajjaṃ yācāmi

[II. *saraṇasīlaṃ*]

LE SAYĀRAHAN assis, LE NĀGA

7. LE NĀGA (debout).
ahaṃ bhante tisaraṇena sahadasa sāmaṇera pabbajjasīlaṃ dhammaṃ yācāmi anuggahaṃ katvā sīlaṃ detha me bhante
dutiyampi ahaṃ bhante tisaraṇena saha dasasāmaṇerapabbajjasīlaṃ dhammaṃ yācāmi anuggahaṃ katvā sīlaṃ detha me bhante
tatiyampi ahaṃ bhante tisaraṇena saha dasasāmaṇerapabbajjasīlaṃ dhammaṃ yācāmi anuggahaṃ katvā sīlaṃ detha me bhante

8. [9. 10.] LE SAYĀRAHAN, trois fois, les stances étant reprises par LE NĀGA.
namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

11. LE SAYĀRAHAN, chaque stance étant reprise séparément par LE NĀGA avec la rime nasalisée en |m|.
buddham – saraṇam – gacchāmi
dhammam – saraṇam – gacchāmi
saṅgham – saraṇam – gacchāmi
dutiyampi buddham – saraṇam – gacchāmi
dutiyampi dhammam – saraṇam – gacchāmi
dutiyampi saṅgham – saraṇam – gacchāmi
tatiyampi buddham – saraṇam – gacchāmi
tatiyampi dhammam – saraṇam – gacchāmi
tatiyampi saṅgham – saraṇam – gacchāmi

---

[49] Le *nāga,* vêtu d'un coustume princier, accroupi devant le *sayārahan,* lui remet un ensemble complet de son vêtement religieux.
[50] Le *sayārahan* lui redonne le vêtement.
[51] Le *nāga* endosse l'habit.

12. LE SAYĀRAHAN, chaque stance étant reprise séparément par LE NĀGA avec la rime nasalisée en |ŋ|.

buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dutiyampi buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dutiyampi dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
dutiyampi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi
tatiyampi buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi
tatiyampi dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi
tatiyampi saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi

13. LE SAYĀRAHAN.
tisaraṇamanaṃ paripuṇṇaṃ

14. LE NĀGA.
āma bhante

15. LE SAYĀRAHAN, chaque stance étant reprise par LE NĀGA.
pāṇātipātā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
adinnādānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
abrahmacariyā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
musāvādā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
vikālabhojanā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
naccagītavāditavisūkadassanā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
mālāgandhavilepanadhāraṇamaṇḍanavibhūsanaṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
uccāsayanamahāsayanā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
jātarūparajatapaṭiggahaṇā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi
imāni dasa sikkhāpadāni samādiyāmi[52]

16. LE SAYĀRAHAN.
tisaraṇena sahadasa sāmaṇera pabbajjasīlaṃ dhammaṃ sādhukaṃ katvā appamādena sampā detha

17. LE NĀGA.
āma bhante

[52] Cette dernière stance étant reprise trois fois par le *nāga*.

[III. *nissayaṃ*]

LE SAYĀRAHAN, LE NĀGA

18. LE NĀGA.
upajjhāyo me bhante hohi
dutiyampi upajjhāyo me bhante hohi
tatiyampi upajjhāyo me bhante hohi

19. LE SAYĀRAHAN.
pāsādikena sampādetha

20. LE NĀGA.
āma bhante

SECONDE PARTIE

(identique à l'*upasampadā* du Mahānikāya – §10)

16. D'une manière générale, la liste des cinq *kammaṭṭhān* (§10.5) n'est pas prononcée mais donne lieu à une méditation à laquelle le candidat doit s'astreindre au moment où on lui rase les cheveux, avant la cérémonie. Le Dvāranikāya, le Swegyinnikāya, comme le Dhammayutikanikāya birman (= Mahā Yen) (§74), ont apporté des modifications tant à la *pabbajjā* qu'à l'*upasampadā*. La plupart, sinon la totalité des monastères qui leur ressortissent, enseignent le refuge en rime *niggahītanta* seulement. Cette tendance se fait également sentir dans les centres urbains du Sudhammanikāya. D'autre part, l'énoncé des dix *sīla* (§10.15) n'est prononcé au cours de la *pabbajjā* que dans le Sudhammanikāya; il fait seulement l'objet d'explications avant la cérémonie dans les autres *nikāya*. La dernière formule du *ñatticatutthakammavācā* (§10.46) n'est dite qu'une fois, sauf dans le Sudhammanikāya où elle est répétée trois fois. A propos de cette dernière stance, la prononciation du mot *tuṇhī* fait problème (cf. §§45, 70.8). Enfin, après l'*anusāsanaṃ*, il est ajouté dans les Kammavācā du Dvāranikāya la formule suivante: *upasampadakandhako niṭṭhito.*

17. La *pabbajjā* du Tapas. Le 18 mars 1981, au village de Cambon, district de Vieng Papao, dans la province de Chiang Rai (Thaïlande), l'oncle Nowkhek, 71 ans, et la jeune Bunpra, 18 ans, fille d'un ancien Tapas (l'*ācāry* Kèv) du village de Vang Nueu, Lampang, ont été ordonnés Tapas. Les offrandes cultuelles et les biens d'équipement réunis par les familles furent les suivants:

– Deux plateaux de *pāysī (khan pāysī)* composés comme suit: trois (ou cinq) feuilles de *pāysī* divisées en six parties chacune, quatre *kāp* et le "riz des âmes" *(Khāv$_2$ khvăñ)*. Deux jeunes bananiers garnis de vingt et une fleurs, de douze bougies, d'encens, etc. Deux ensembles de vêtements

blancs comprenant: une robe (*phā$_2$ lăṅkā = cīvara*), deux jupes (*spaṅ*), une écharpe (*ăṅsa*) – deux pour la fille –, un manteau (*phā$_2$ glum$_1$ hlai = saṅghāṭi*), une ceinture de taille (*phā$_2$ răt èv*), une ceinture de poitrine (*phā$_2$ răt àk*), un carré d'étoffe (*phā$_2$ ūm$_2$* ou *phā$_2$ hà$_1$ = phā$_2$ krāp* ou *nisidana*), un mouchoir (*phā$_2$ jĕt hnā$_2$*), un bonnet (*hmuok*) et un chapelet (*lūk Praḥ gāṃ*), le tout complété par une sébile (*pātr*) munie d'un sac à bretelle (*Talakpātr*), une musette (*yāṃ$_1$*), une natte (*sīö$_1$*), une paire de chaussures (*raṅ dau$_2$*) et un bâton (*mai$_2$ dau$_2$*). L'équipement de la fille comportait en sus une chemise à une seule manche non réglementaire, substitut féminin moderne de l'*ăṅsa*. On peut penser que les deux robes correspondent au *spaṅ* et au *sāṭaka*, les parties de l'habit étant de simples pièces, sans coutures ni divisions intérieures. Un plateau d'offrandes destiné à l'*ācāry* contenant riz décortiqué, paddy, bougies, baguettes d'encens, quelques baths, etc. Cinq paquets d'offrandes (*saṅgh* ou *deyyadāna*) contenant savon, bougies, allumettes, etc., destinés au Supérieur de la pagode, au Bouddha, à l'*ācāry* et à chacun des deux postulants.

Ces différents objets furent disposés en un lieu vacant de la galerie en cloître du monastère où il fut procédé à la cérémonie de "l'appel des âmes du nāga" (*rīek khvăñ nāg, dāṃ khvăñ nāg*). L'*ācāry* fit avaler un peu du contenu du "riz des âmes" aux postulants, marqua leur front à l'aide d'une pâte de poudre de riz, les asperga d'eau lustrale et lia symboliquement leurs âmes par des fils de coton noués à leurs poignets. Les deux nāga furent ensuite conduits à l'intérieur du sanctuaire et leurs nouveaux costumes blancs remis à l'*upajjhāya* qui défit le ballot et passa solennellement l'*aṅsa* et le chapelet autour de leur cou. Ils achevèrent de s'habiller à l'écart, aidés par l'assistance, puis prononcèrent en pāli, aux pieds de l'ordinant, selon les formules de type *okāsa*, leur vœu de se réfugier en les Trois joyaux, une seule fois sans intonation spéciale, et de se conformer aux dix observances (Photo nº 8). On procéda pour finir à la remise des offrandes (*saṅgh*). Cette cérémonie fut donc comparable à l'ordination d'un *sāmaṇera* – qui comporte exactement les mêmes rites préliminaires –, avec cette différence que les vêtements étaient blancs et que leur nombre correspondait à ceux du *bhikkhu*.

18. La *pabbajjā* du Yathe. Le 30 décembre 1984, une ordination de Yathe eut lieu au monastère Thakya Muni (nº 147), Nyaung-U, Pagan, Birmanie. L'ordinant était le chef de pagode, mais il aurait pu être un autre Yathe. Le candidat, âgé de 49 ans, était un ancien *bhikkhu*. Son vêtement se composait de deux pièces de tissu brun – la jupe et la robe – achetées au marché par la famille, d'une ceinture de taille, d'une mitre en cuir commandée chez le cordonnier, d'un bâton, d'une sébile avec courroie et d'un chapelet. Les offrandes comprenaient une noix de coco, des bananes, du tabac, du bétel, et une petite somme d'argent. Un repas pour toutes les personnes présentes était prévu après la cérémonie. L'équipement fut donné au *bhikkhu* puis remis solennellement au candidat qui alla s'habiller à l'écart. Il revint

se prosterner devant l'ordinant et répéta trois fois, accroupi sur les talons, la formule suivante en birman: "Moi, disciple du Bouddha, je requiers de devenir un vénérable Yathe, afin d'être délivré de la misère du *saṃsāra*". Ensuite, les formules récitées en pāli furent, à quelques modifications près, identiques à celles de la *pabbajjā* d'un *sāmaṇera (sakalavaṭṭa)* mais avec un seul énoncé de la prononciation du refuge sans intonation spéciale (Photo nº 9).

19. Dans ce chapitre, on a vu qu'il existait actuellement en Asie du Sud-Est trois traditions d'ordination qui se distinguent en raison d'usages différents (ordonnance de la cérémonie, équipement et ajustement) mais surtout d'une rédaction particulière de la *pabbajjā*: 1) *okāsa* (pays de parlers thaï, shan, khmer et môn), 2) *esāhaṃ* (Thaïlande, Cambodge, Laos) ou 3) *sakalavaṭṭa* (Birmanie).

III. La Prononciation du refuge

20. ***makaranta*** **et** ***niggahītanta.*** Les différents formulaires de la *pabbajjā* se résument donc à deux groupes principaux, toutes particularités locales confondues: 1) les formulaires où la prise de refuge est l'objet de deux énoncés, 2) ceux où elle ne l'est que d'un seul.

1) *buddham* |m| – *saraṇam* |m| – *gacchāmi*
dhammam |m| – *saraṇam* |m| – *gacchāmi*
saṅgham |m| – *saraṇam* |m| – *gacchāmi*

buddhaṃ |ŋ/m| *saraṇaṃ* |ŋ/m| *gacchāmi*
dhammaṃ |ŋ/m| *saraṇaṃ* |ŋ/m| *gacchāmi*
saṅghaṃ |ŋ/m| *saraṇaṃ* |ŋ/m| *gacchāmi*

2) *buddhaṃ* |ŋ| *saraṇaṃ* |ŋ| *gacchāmi*
dhammaṃ |ŋ| *saraṇaṃ* |ŋ| *gacchāmi*
saṅghaṃ |ŋ| *saraṇaṃ* |ŋ| *gacchāmi*

La prononciation en |m| (= *m*) du *niggahīta* implique que chaque mot soit dit séparément. La vibration des cordes vocales et l'émission du souffle par les fosses nasales sont volontairement retenues; la nasalisation est momentanée. Chaque stance est énoncée par l'ordinant, les mots correctement séparés, puis reprise telle quelle par le postulant. Au Cambodge, pour éviter toute erreur de liaison, les stances étaient débitées mot à mot et chaque mot immédiatement repris.

Par contre, la prononciation en |ŋ| ou |m| (*-ṃ*) du *niggahīta* implique que les mots soient liés. Il y a deux façons de rendre cette nasale. En Thaïlande et au Cambodge, le *niggahīta* est prononcé |ŋ|; en Birmanie, et souvent aussi dans le Nord de la Péninsule, il est prononcé |m|. Dans les deux cas, la nasalisation doit être continue, prolongée entre chaque mot, forcée. Les stances sont dites une par une, sans aucune interruption du souffle qui passe alternativement du canal buccal aux fosses nasales. Chacune est énoncée par l'ordinant, les mots correctement liés, puis reprise telle quelle par le postulant.

21. Cette distinction est fondamentale. Les églises traditionnelles d'Indochine se classent toutes dans le premier groupe; seul le Dhammayutikanikāya et les monastères placés sous son influence relèvent (sauf en Birmanie) du second. Ainsi, dans les Etats shans, comme dans les Sipsong Panna de Chine (Yunnan), la partie des monastères appartenant au Fay Suan (= la secte du Vat Suandok, cf. chap. V) enseigne les deux énoncés, en *m* et en *ṃ*; mais celle appartenant au Fay Pa (= la secte du Vat Padeng, cf. chap. V) se conforme maintenant à la récitation exclusive des rimes en *ṃ*.

En Birmanie, l'enseignement du double énoncé du refuge a perdu sa spécificité au sein du Sudhammanikāya, et tout particulièrement à Rangoon, où il existe des Sayadaw qui n'enseignent que l'énoncé en rime *niggahītanta*; dans les autres *nikāya*, la pratique des deux énoncés est devenue plutôt rare. Le saṅgha birman ne s'est pas non plus prononcé officiellement sur la question du double énoncé. Si celui-ci s'est conservé dans les campagnes, on considère que cela montre simplement que les candidats n'y bénéficient pas d'un enseignement approprié leur permettant de prononcer avec assurance les rimes *niggahītanta*; il est donc pour eux justifié de prendre des garanties en adhérant aux deux prononciations. En revanche, on considère que les Sayadaw dignes de ce nom n'ont pas d'hésitations et savent enseigner à leurs disciples la phonétique correcte. Dans ce cas, l'usage des rimes *makaranta* additionnelles est superflu.

Le Prince Damrong a signalé que la double énonciation fut abolie au Siam sous le VIe règne de la dynastie de Bangkok (1910–1925) (Damrong 1973: 7). Il se référait probablement aux *vinicchāya* de Vajirayan (*infra* §70). En effet, la récitation en rime *m* n'existe plus officiellement en Thaïlande; elle a de fait pratiquement disparue. Seule la seconde en rime *ṃ* y est maintenant enseignée avec les formules d'introduction propres au Dhammayutikanikāya (= *esāhaṃ*), même dans les monastères relevant toujours du Mahānikāya. Les religieux du Mahānikāya, dans ces conditions, pourraient opérer les *saṅghakamma* avec ceux du Dhammayutikanikāya, ce que toutefois ces derniers refusent catégoriquement parce que pour eux la souche rituelle de ce *nikāya* n'est pas saine. Cependant la raison avancée par les hauts responsables du saṅgha réformé pour expliquer la disparition quasi générale du rite ancien, est la simplification: les changements de position incessants et injustifiés – accroupi, debout, accroupi, debout – infligés dans le temps au *nāga* se devaient d'être supprimés. Les problèmes qui se sont greffés sur la prononciation des rimes nasalisées du refuge ne sont jamais invoqués.

22. Dans un premier temps, je me suis heurté à une hypothèse sans issue: expliquer les origines de la rime en *m* par les procédés locaux de lecture du pāli.

Dans son commentaire du Vinaya, Buddhaghosa donne la prononciation correcte du *niggahīta* au Ve siècle à Ceylan (Sp 1399,30–32):

niggahītan ti yaṃ karaṇāni niggahetvā avissajetvā
avivaṭena mukhena anunāsikaṃ katvā vattabbaṃ

"*niggahītaṃ*: ce qui doit être prononcé, après qu'on ait assujetti – [c'est-à-dire] non-libéré – les organes de l'articulation, avec une résonance nasale et la bouche non-fermée." Soit donc le son |ã|. Or on sait que le traitement des emprunts pāli-sanskrits en môn et en khmer a rendu le *niggahīta-anusvara*, dès l'époque de la première indianisation (milieu du premier millénaire) jusqu'aujourd'hui, par une rime en voyelle brève avec la consonne

nasale finale |m|, quels que soient les signes vocaliques auxquels il fut combiné (Shorto 1962 et 1971, Jenner et Pou 1980–1981, Ferlus 1985). Les difficultés pouvaient ainsi avoir surgi d'une question linguistique propre à l'Asie du Sud-Est où le son |ã| ne peut être prononcé en raison des contraintes des systèmes phonétiques. Mais borner ces recherches à cette direction eut été se condamner à ne rien devoir comprendre: le problème dépassait les frontières de la péninsule, comme nous allons le montrer.

23. Dans ce chapitre, on a vu que la prononciation des formules de la prise de refuge en les Trois joyaux s'est répartie selon deux grands partis phonétiques: 1) celui où elles sont dites successivement de deux façons différentes, d'abord avec les rimes nasalisées en *-ṁ* et ensuite avec les rimes nasalisées en *-ṃ*; 2) celui où elles ne sont dites qu'une seule fois avec les rimes nasalisées en *-ṃ*. La double prononciation a été conservée par toutes les églises traditionnelles. L'autre prononciation, en *-ṃ* uniquement, est enseignée seulement par le Dhammayutikanikāya.

IV. La Prononciation du refuge selon le Mahāvihāra

24. L'opinion de Buddhaghosa. Les plus anciennes chroniques du Nord de la Thaïlande (dont nous étudierons certains extraits au chapitre suivant) se réfèrent à l'autorité de Buddhaghosa à propos des questions de grammaire et de lecture du pāli. Nous venons de voir (§ 22) que la prononciation du *niggahīta*, en tant que voyelle nasalisée |ã|, est expliquée dans la Samantapāsādikā. Buddhaghosa y attire aussi l'attention sur l'erreur qui consiste à substituer une voyelle longue à une voyelle nasalisée et inversement (Ex: *suṇātu* – erreur *suṇantu*; *esā* – erreur *esaṃ*; *pattakallaṃ* – erreur *pattakallā* (Sp 1400,7–12). En fait, les chroniques renvoient plus précisément à un autre passage de la Sp relatif aux conditions nécessaires pour opérer une *pabbajjā* correcte *(vaṭṭati)* et à la prononciation des formules du refuge. Qui aurait songé que l'auguste commentateur avait donné son opinion sur un point aussi mineur en apparence? Son témoignage est capital: en indiquant les règles phonétiques de la prise de refuge, que non seulement le postulant mais aussi l'ordinant doivent scrupuleusement respecter , il atteste l'importance comme l'ancienneté du problème et nous révèle le point de vue du Mahāvihāra, au Ve siècle, à ce sujet.

Sp (1938) 969,20–29

pabbajjāya pana imāni tīṇi saraṇāni bukāradhakāradīnaṃ byañjanānaṃ ṭhānakaraṇasampadaṃ ahāpentena ācariyena pi antevāsikena pi vattabbāni. sace ācariyo vattuṃ sakkoti antevāsiko na sakkoti antevāsiko vā sakkoti ācariyo na sakkoti ubho pi vā na sakkonti na vaṭṭati. sace pana ubho pi sakkonti vaṭṭati. imāni ca pana dadamānena buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi ti evaṃ ekasambaddhāni anunāsikantāni vā katvā dātabbāni buddham saraṇam gacchāmi[1] *ti evaṃ vicchinditvā makārantāni vā katvā dātabbāni.*

"Pour [procéder à] la *pabbajjā*, le maître et l'élève doivent prononcer les [formules des] trois refuges sans rien omettre dans l'exécution des points d'articulation et [des positions] de l'organe actif (= la langue; cf. *Sadd* 1104,1.1.1) relativement aux syllabes *bu*, *dha*, etc. Si le maître peut [le] dire [mais que] l'élève ne peut pas, ou que l'élève peut [mais que] le maître ne peut pas, ou que les deux ne peuvent pas, [la *pabbajjā*] n'est pas correcte. Si les deux [le] peuvent, la *pabbajjā* est correcte. Et ces [trois refuges] doivent être donnés par "celui qui donne"[2] en une seule unité avec des

---

[1] N^e^(Nalanda 1966), S^e^, C^e^ (1916), B^e^ (Chaṭṭhasaṃgayana); Seule E^e^ donne par erreur: *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi*, avec un *ṃ* au lieu d'un *m*.

[2] "Celui qui donne" les trois refuges = l'ordinant.

finales nasalisées, comme ceci: *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi*. Ou ils doivent être donnés de façon séparée et [avec des finales] en *m*, comme ceci: *buddham saraṇam gacchāmi*."

L'attestation de Buddhaghosa permet d'affirmer que l'orthodoxie du Mahāvihāra acceptait donc deux façons de prononcer la prise de refuge, que le choix existait *(vā... vā...)* entre deux énoncés: ou bien les consonnes finales étaient prononcées avec une nasalisation continue (*anunāsikanta*, ou: *niggahītanta*) et les mots liés *(ekasambandha)*; ou bien elles étaient prononcées avec une nasalisation momentanée, la lettre *m (makaranta)*, et les mots séparés *(vicchinditvā)*. Le texte est parfaitement clair: il n'était pas question de dire successivement les deux. L'un ou l'autre pouvait être imposé dans tel monastère ou encore laissé au choix du postulant. En revanche, aucune indication n'est donnée sur la rédaction des formules employées à l'époque.

25. Qu'en était-il pour les moines des deux autres *nikāya*, l'Abhayagiri et le Jetavana? On peut se demander, dans le cas où les sectes non-mahāvihāravāsin auraient suivi une coutume différente, si Buddhaghosa aurait ainsi donné son opinion sans avertissement particulier. Il est vrai que son œuvre n'a souvent fait que reprendre scrupuleusement le contenu des vieux commentaires cinghalais et que ce passage de la Sp pourrait simplement être la transcription d'une glose locale plus ancienne. Dans l'état actuel des connaissances, on peut seulement dire que ce n'est qu'à partir du règne de Parākramabāhu I (1153–1186) que tous les Theravādin de Ceylan furent forcés d'accepter la *pabbajjā* et l'*upasampadā* du Mahāvihāra.

26. Une tradition sanskrite? Il est difficile d'imaginer que la prononciation *makaranta* ait une autre origine que le sanskrit. N'oublions pas qu'après les premières apparitions de l'épigraphie sanskrite qui témoignent de la victoire de cette langue et montrent que les bouddhistes ne se firent pas scrupule de mettre la parole du Bouddha en sanskrit, toutes les sectes du continent, et non seulement celle des Sarvāstivādin, subirent l'attrait du sanskrit; vers 150 A.D., le sanskrit s'était imposé en Inde comme la langue bouddhique par excellence (Lamotte 1976: 657).

En outre, d'après le Vinaya des Theravādin, des Mūlasarvāstivādin, des Sarvastivādin, des Mahīśāsaka, on sait que les premiers textes canoniques du bouddhisme remontent à l'époque des derniers textes védiques où l'accent propre du mot *(svara)* était encore en usage (Lévi 1915: 427). Les questions de la mélopée, de la récitation chantée, de la psalmodie avec intonations longues, s'étaient imposées de bonne heure à la casuistique et avaient ouvert un conflit entre les rigoristes opposés à l'art dans la religion et les esprits cultivés. La Loi était enseignée par phrase ou par mot *(pada)* et cette récitation "par *pada*" est expressément comparée dans les Vinaya à la récitation sacrée des brahmanes, laissant entrevoir l'influence que la récitation védique tendait à exercer sur la liturgie naissante du bouddhisme

(Lévi 1915: 436–441). Le mot *chandas*, qui désigne pour Buddhaghosa la langue sanscrite et pour I-tsing la méthode de psalmodier des brahmanes, fut tout d'abord glosé, dans différents Vinaya, soit comme l'emploi approprié des genres, des nombres, des modes, des temps, de la quantité syllabique, soit comme les intonations védiques et les accents prolongés qui finissent par constituer un chant; le *chandas* fut alors, sous cette dernière définition, proscrit par les Theravādin (Vin II: 108, Lévi 1915: 445). Enfin, on connaît le procédé d'apprentissage qui oblige à prononcer les formules à retenir mot à mot, sans *sandhi.* Pour des raisons pédagogiques, les *gāthā* sont mémorisés sans être soumis aux exigences phonétiques et morphologiques du sanskrit. Cette tradition évoque le mode *padapāṭha* de la récitation védique, où les mots sont également prononcés, séparément, les uns après les autres.

27. Un tel usage appliqué à certaines formules aurait-il pu être repris dans le bouddhisme primitif, ou plus tard par les adeptes du Grand Véhicule d'abord, qui furent les premiers à recourir au sanskrit, avant de passer au Theravāda? Si dans les textes Sarvāstivādin ou Mūlasarvāstivādin de l'Asie centrale les rares citations du refuge n'ont généralement pas trait à la *pabbajjā* (= *buddhaṃ śaraṇaṃ gacchāvaḥ…, buddhaṃ śaraṇaṃ gacchati…*, etc.) (Tripathi 1962: 47, 176; Waldschmidt 1962: 436–7; Gnoli 1977: 124; Sander et Waldschmidt 1980: 213), dans deux extraits de leurs Karmavācanā, elles sont l'objet d'un énoncé unique répété trois fois seulement et la consonne nasalisée des finales est rendue par un *anusvara* (= *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi…*) (Härtel 1956: 51, Banerjee 1977: 59); de même la formulation particulière du refuge dans l'Upasaṃpadājñapti (Jinananda 1961). Mais cela ne prouve pas grand-chose. Certes, dans le cas où une tradition sanskrite aurait effectivement inspiré la prononciation *makaranta* des sectes de langue pāli, on est en droit de s'attendre à retrouver celle-ci dans les Karmavācanā. Toutefois, les textes canoniques ne connaissent qu'une seule orthographe et le *bindu* utilisé en sanskrit peut avoir, comme en pāli, une double signification phonétique: celle de l'*anusvara* ou celle du *ma*, ainsi qu'on s'en rend compte, par exemple, dans les stances versifiées où il note aussi bien une rime |-m|. Il est par conséquent difficile de connaître la valeur phonétique des rimes nasalisées des formules du refuge dans les Karmavācanā et de savoir si les sectes de langue sanskrite ont pu être à l'origine de la prononciation en |-m| de ces formules dans les Kammavācā.

28. Dans l'état actuel des connaissances, on ne peut donc pas exclure l'idée que, voulant traiter des différentes possibilités de prononcer le refuge, Buddhaghosa ait mentionné la prononciation *makaranta* d'un point de vue grammatical et purement théorique seulement. Rappelons qu'on ignore l'identité de la tradition grammaticale du pāli à l'époque de Buddhaghosa. Les grammaires pāli d'aujourd'hui sont toutes basées sur les grammaires

sanskrites de l'école de Pāṇini. Cela créa de nombreux problèmes de description de la langue dus au fait que les grammaires sanskrites ne sont pas appropriées pour traiter du moyen indien (pāli et prakrit). O. von Hinüber m'a fait remarquer qu'il se pouvait que, dans les grammaires de l'époque de Buddhaghosa, on ait enseigné, par exemple, que l'accusatif était en |m| et qu'il fallait une règle spéciale pour le transformer en accusatif |ã| *(niggahītanta)*. Le terme *ekasambandha*, qui est employé comme terme de grammaire uniquement par Buddhaghosa (on ne le trouve nulle part avant lui, ni après), aurait pu jouer ce rôle. Dans cette hypothèse, l'origine de la prononciation *makaranta* aurait exclusivement été le commentaire de la Sp.

29. Les sous-commentaires pāli. Dans la Vinayavinicchaya de Buddhadatta (VIe–XIIe s.; cf. Norman 1983: 130 sq), la Pabbajjakathā affirme: "si un son manque, la *pabbajjā* n'est pas correcte" (Vin-vn: E^{e}[1980] 181, 2468–2469). Cependant, d'une façon générale, les sous-commentaires ont simplement fait écho à ce qui est dit de la prononciation des formules du refuge dans la Sp.

Sāriputta, dont les gloses passent pour donner le point de vue général de l'orthodoxie du Mahāvihāra après la réforme de Parākramabāhu I, rappelle dans sa Sāratthadīpani l'opinion de Buddhaghosa:

Sp-ṭ: B^{e}(1960)III 203,2–6
(S^{e} renvoit à B^{e} manifestement antérieure)

anunāsikantaṃ katvā dānakāle antarā vicchedaṃ akatvā dātabbānīti dassetuṃ ekasambandhānīti vuttaṃ. vincchinditvā ti makārantaṃ katvā dānasamaye vicchedaṃ katvā.

"[Buddhaghosa] a dit: *ekasambandhāni* (= une seule unité) pour montrer que [les formules des trois refuges] doivent être [prononcées] avec des voyelles finales nasalisées et sans séparation [des mots] à l'intérieur [des phrases], au moment où l'on donne [le refuge]; *vicchinditvā* (= séparé): au moment où l'on donne [le refuge]; les finales sont en *m* et [les mots] séparés."

30. Vajirabuddhi, un moine du Mahāvihāra, qui a pu être contemporain de Sāriputta (XIIe s.) quoique d'une faction différente (Bollée 1969: 833), évoque, à ce propos, dans sa Vajirabuddhiṭīkā, l'opinion de deux autres Thera de son époque:

Vjb B^{e}(1962) 412,3–9

anunāsikantaṃ katvā ekasambandhaṃ katvā dānakāle antarā aṭṭhatvā vattabbaṃ vicchinditvā dāne pi yathāvuttaṭṭhāne eva vicchedo. aññatra na vaṭṭatīti likhitaṃ. anunāsikante diyyamāne khalitvā buddham saraṇam gacchāmīti makārena missībhūte khette otiṇṇattā vaṭṭatīti upatissatthero. missaṃ katvā vattuṃ vaṭṭati. vacanakāle pana anunāsikaṭṭhāne vicchedaṃ akatvā vattabbanti dhammasiritthero. evaṃ kammavācāyaṃ pīti vuttaṃ

"Il faut prononcer [les formules] avec voyelles finales nasalisées, en une seule unité, sans s'arrêter à l'intérieur [de la phrase], au moment où l'on donne [les trois refuges]. – *vicchinditvā*: [marquer] une séparation exactement aux endroits respectifs, au moment où l'on donne [les trois refuges]. Autrement ce n'est pas correct. Ainsi est-il écrit. [L'opinion d'] Upatissathera [est le suivant]: quand on donne [les trois refuges] avec des voyelles finales nasalisées, le passage par inadvertance à un mode [de prononciation] mélangé avec des finales en *m*: *buddham saraṇam gacchāmi*, est possible. Il est possible de prononcer [des formules] mélangées. [L'opinion de] Dhammasiritthera [est le suivant]: au moment de prononcer [les formules] il faut prononcer sans faire de séparation là où il y a des voyelles finales nasalisées. Il est prescrit la même chose pour les Kammavācā[3]."

31. Enfin, la Vimativinodanī, composée par un Thera nommé Kassapa – peut-être ce partisan du Mahāvihāra qui vécut en contrée Coḷa entre 1160 et 1230 A.D. (Norman 1983: 147, 172) – reprend la même chose:

Vmv B^{e}(1960)II 95, 19–20

anunāsikantaṃ katvā dānakāle antarā vicchedo na kātabbo ti āha ekasambandhanīti

"[Buddhaghosa] a dit, *ekasambandhāni*, ce qui signifie: quand on prononce [les formules] avec des voyelles finales nasalisées, au moment de donner [le refuge], on ne doit pas séparer [les mots] à l'intérieur [des phrases]."

32. Un seul énor é au choix. Les sous-commentaires pāli de la Sp, tous issus de moines (ans l'obédience du Mahāvihāra, confirment la pérennité des vues de Budc aghosa concernant la prononciation des formules du refuge: *makaranta* ou *niggahītanta*, avec peut-être déjà une préférence pour la prononciation *niggahītanta* (Vajirabuddhiṭīkā: opinion de Dhammasiritthera, Vimativinodanī). Certes, il n'est nulle part stipulé de choisir un seul énoncé uniquement; mais le doute sur ce point n'est guère permis: les sous-commentaires expliquent méthodiquement les deux termes techniques introduits par Buddhaghosa (*ekasambandha* et *vicchinditvā*), qui peuvent faire problème, et pour le reste renvoient purement et simplement à la Sp. Cela dit, il est vrai que la possibilité de passer par inadvertance d'une prononciation à l'autre (§ 30) a pu être exploitée dans un sens différent. Non pas pour établir la légitimité du double énoncé sur la Sp, mais peut-

---

[3] Cette remarque finale est difficile à interpréter. Elle ne signifie certainement pas que les règles énoncées à propos du refuge doivent être appliquées aux finales nasalisées des formules de l'*upasampadā*. Il n'existe aujourd'hui aucun indice permettant de supposer cela. La prescription indique peut-être que ces règles de la Sp ne concernent pas seulement l'énoncé de la prise de refuge de l'*upāsaka* (ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, cf. § 5) mais aussi du *bhikkhu*.

être pour tenter d'en justifier l'usage. Ni Buddhaghosa, ni ses successeurs, ne désignent clairement cette règle de l'énoncé unique comme facteur d'invalidité. Mais l'idée est présente. En 1165, la réforme de Parākramabāhu n'instaura pas un nouveau rite; Elle imposa simplement, à tous les moines de l'île, l'ordination du Mahāvihāra. Or, deux siècles plus tard, la seule orthodoxie acceptée est toujours celle du Mahāvihāra. La Mūlasāsanā rapporte, en effet, que le moine Dhammagambhīra reçut à Ceylan une *pabbajjā* conforme aux principes de la Sp et que le rite indochinois n'était pas reconnu à cause, notamment, de son double énoncé (§ 47).

Cela atteste la continuité de l'orthodoxie du Mahāvihāra dans l'île jusqu'au XIVe siècle au moins (en fait, jusqu'en 1753; cf. § 34) et permet, incidement, d'inférer l'identité de l'ordination introduite de Birmanie en 1070 (Mhv 60.5–10). La restauration des trois fraternités du saṅgha de l'époque par une mission venue de Pagan dut s'opérer en conformité avec les principes de la Sp, du moins en ce qui concerne le Mahāvihāra, puisque Parākramabāhu n'eut ensuite à faire appel à aucune délégation étrangère. Depuis Buddhaghosa, le Mahāvihāra transmettait bien toujours la même ordination et c'est, par conséquent, le rite cinghalais, conservé à Pagan, que réintroduisit la mission birmane, comme Godakumbura l'a d'ailleurs déjà avancé en s'appuyant sur l'épigraphie et les chroniques (1966: 148–149).

33. Le Syāmopālivaṃśika Mahānikāya. En 1750, à la demande du roi cinghalais Kittisirirājasīha qui dépêcha une mission à Ayuthya, un chapitre de bonzes siamois, dirigé par le Mahāthera Upāli, fut envoyé à Ceylan pour y introduire les rites d'ordination dans la tradition du Mahāvihāra d'Anurādhapura établie en Thaïlande (Mhv 100.54–96). Ce n'est pas qu'à cette date le bouddhisme eût entièrement disparu de Ceylan, mais il n'y avait plus que des *sāmaṇera* pour représenter le Mahāvihāra, ou des *bhikkhu* dont le nombre s'était progressivement réduit au point d'être devenu insuffisant pour former le chapitre nécessaire à la célébration d'une *upasampadā*. Concurremment, d'autres groupes des moines, au service de puissantes familles dont ils retiraient des privilèges, ne suivaient plus les observances définies par le canon (Mhv 100.50–54; Pieris 1908: 1–14; Malalgoda 1976: 49–60). En 1753, les religieux siamois arrivèrent à Kandy où ils conférèrent l'ordination (*pabbajjā* et *upasampadā*) à un certain nombre de *sāmaṇera* – à commencer par les plus vénérables et les plus savants d'entre eux –, tout d'abord au Malvattavihāra, puis à l'Asgiriya (Pieris 1908: 44–45; Mhv 100.58–96; Ratnapala 1971: 173,179; Fernando 1959a: 37–72). En tout 700 *bhikkhu* et 3000 *sāmaṇera* (Damrong 2457: 187). Les religieux ainsi réordonnés se situaient dans la lignée d'enseignement du Mahāvihāra. Mais sur le plan du *vinaya*, l'événement marqua la fondation d'une nouvelle secte qui reçut le nom de Syāmanikāya ou Syāmopālivaṃsa (ou °vaṃśika) Mahānikāya. Cette fondation était l'aboutissement de plusieurs ambassades envoyées par le roi Vijayarājasīha (1739–1747) pour en-

quêter sur la pureté des traditions dans les différentes communautés d'Asie du Sud-Est, afin de renouveler le saṅgha à l'exemple de ses prédécesseurs (Pieris 1908: 3–4, Fernando 1959b: 42). Deux ans plus tard, en 1755, une seconde mission siamoise, placée sous la direction des Thera Visuddhācārya et Varañāṇamunī, releva Upāli et les autres religieux thaïs, et procéda pour la seconde fois à une série d'ordinations (Damrong 2457: 189). Enfin, en 1764, le saṅgharājā cinghalais Saraṇankara eut l'ancienneté suffisante pour transmettre lui-même le nouveau rite siamois (Damrong 2457: 210).

34. Or il est intéressant de constater que le rituel de la *pabbajjā* du Syāmanikāya, qui s'est immédiatement étendu à l'ensemble du saṅgha cinghalais, correspond à celui du Mahānikāya en Asie du Sud-Est: *okāsa vandāmi bhante*... (§10 et Dickson 1875). La concordance est totale: elle respecte jusqu'à la double récitation – *makaranta* et *niggahītanta* – de la prise de refuge, contraire aux commentaires officiels et condamnée trois siècles plus tôt. Cette même tradition fut encore suivie au siècle suivant par l'Amarapuranikāya (1802) et le Rāmaññanikāya (1864) d'origine birmane (sur ces deux *nikāya*, Bechert 1966: 212,264–265; Malalgoda 1976: 87–161). Pour être plus exact, ces deux *nikāya* prononcent les formules du *tisaraṇagamana* de trois façons différentes: la première *makaranta*, la seconde *nigahitanta*, la troisième sans aucune accentuation spéciale. L'introduction des prononciations *makaranta* et *niggahītanta* dans les rédactions cinghalaises de la *pabbajjā* permet d'affirmer que la tradition officielle du Siam était bien représentée par les formules *okāsa* et le double énoncé (§66), de même que celle de Birmanie jusqu'en 1864 au moins. En effet, l'Amarapuranikāya et le Rāmaññanikāya furent tous deux fondés en pays birman (Malalgoda 1976: 98, 164). Leurs rites d'ordination furent donc introduits à Ceylan, indépendamment de ceux qui y étaient déjà célébrés. Leur identité avec ceux du Syāmanikāya prouve que le Siam et la Birmanie suivaient alors une lignée commune.

L'introduction du Syāmanikāya dans l'île mit donc fin à la tradition locale suivie jusqu'à cette date. Les rites d'ordination du Mahāvihāra ont maintenant tout à fait disparu de Ceylan. Ainsi, la réinstauration de l'*upasampadā* a marqué le terme de l'ancienne lignée de *pabbajjā*, pourtant conservée par les derniers *sāmaṇera* de l'île. Cela attire l'attention sur l'existence des liens rituels qui unissent l'*upasampadā* et la *pabbajjā* et montre qu'une nouvelle *upasampadā* ne peut s'appuyer sur une ancienne *pabbajjā*. Au XVe siècle, tous les bonzes étrangers qui venaient recevoir l'*upasampadā* à Ceylan devaient d'abord défroquer, passer des habits blancs, puis formuler à nouveau leur désir de prendre refuge en les Trois joyaux (Taw Sein Ko 1892: 25, Blagden 1928: 253, 258). Pour revecoir l'*upasampadā* siamoise, le clergé cinghalais fut donc placé aussi dans l'obligation d'observer des conditions analogues de pureté.

35. Dans ce chapitre, on a vu que, dès le Ve siècle, les règles phonétiques de la récitation du refuge avaient été fixées par Buddhaghosa et entérinées par ses successeurs. Une seule prononciation, mais le choix entre les mots liés et des finales nasalisées ou les mots séparés et des finales en |-m|. La prononciation en |-m| n'est pas conforme au pāli et son origine peut être une tradition sanskrite ou védique. Le principe d'une prononciation unique des formules du refuge représente l'orthodoxie du Mahāvihāra en la matière, depuis probablement l'époque de sa fondation jusqu'à l'introduction du Syāmopālivaṃśika au XVIIIe siècle. A partir de cette date, la tradition du Mahāvihāra prit fin et le clergé cinghalais transmit un *pabbajjā* avec une double prononciation du refuge, conformément à la rédaction *(okāsa)* qui avait cours au Siam.

V. Sumana et Dhammagambhīra

36. Sumana. La Jinakālamālī (Jkm), chronique du Siṅhalapakha composée en pāli au Vat Padeng de Chiang Mai en 1516 par le moine Ratanapañña (Cœdès 1926: 4), et la Mūlasāsanā de Vat Suandok (Mls Sdk), composée en dialecte de Chiang Mai par le quatrième Abbé du monastère en 1420 (EHS 10: 53), relatent ce qu'il n'est probablement pas exagéré de considérer comme un des événements clés de l'histoire du Theravāda. Après être allé étudier le Tripiṭaka à Ayuthya, deux bonzes de Sukhothay, Anomadassī et Sumana, résolurent de recevoir une nouvelle ordination à Martaban (Basse Birmanie), aux pieds d'un maître Araññavāsin nommé Udumbarapupphā Mahāsvāmi, envoyé en pays môn en 1331 par le Chef de l'Udumbaragirivihāra de Ceylan. Après leur initiation et l'étude de la pratique des treize *dhūtaṅga*, le maître leur fit présent de la sébile à bandoulière du Bouddha amenée de Ceylan[1] et les renvoya à Sukhothay avec la mission d'introduire la religion de Laṅkā en pays thaï (Jkm 1926: 95, Mls Sdk 1939: 314–328, EHS 10: 53–65; sur la chronologie discutée de ces événements, EHS 13: 114–120).

Une autre chronique, la Mūlasāsanā de Vat Padeng (Mls Pdg 1976 et Mls Pdg 1830) rédigée dans l'écriture commune de Chiang Mai (= yuon) et de Chiang Tung (= khön) par un religieux du Siṅhalapakkha (S^{e} Sommai 1976, trad. abrégée Sommai et Swaerer 1977), rapporte plus brièvement les mêmes faits, faisant toutefois du Mahāsvāmi un moine originaire de Martaban et non pas de Ceylan (Mls Pdg 1976: 7–9; Mls Pdg 1830: 7 B, 1–2). Une seconde version de cette chronique provient de Chiang Tung (Mls Pdg 1981). Ce précieux document, dont la divulgation est due au travail de S. S. Mangrai (S^{e} et trad., Mangrai 1981), comporte des développements particuliers et relate les mêmes événements en faisant cependant aller Sumana et Anomadassī à Laṅkā, avant leur initiation aux pieds du maître de Martaban (Mls Pdg 1981: 120), ce qui semble peu vraisemblable (Griswold *in* Mangrai 1981: 39). Enfin, l'épigraphie recoupe en partie ces informations avec l'inscription de Vat Pra Yun datée de 1370 (Cœdès 1926: 195–200, EHS 13: 123–41).

37. Il est ensuite expliqué que le roi Kilanā (1355–1385) invita le Mahāsvāmi Udumbarapuppha à venir purifier la religion dans son royaume du Lanna. Le Mahāsvāmi déclina l'invitation et envoya à sa place le religieux môn Ānanda qui avait été réordonné à Ceylan. Remarquons en passant

---

[1] L'existence de cette relique en Thaïlande n'est jamais plus signalée par la suite.

que cela permet d'affirmer l'identité de la tradition d'ordination de Martaban avec celle de Ceylan. Ānanda entreprit le voyage de Chiang Mai. Sur place, il refusa cependant d'opérer les rites destinés à la fondation de *sīmā* et surtout de procéder à de nouvelles ordinations. Il suggéra alors au monarque désappointé d'inviter le Thera Sumana de Sukhothay. Sumana envoya en son nom le religieux Saddhātissa, lequel refusa à son tour d'accomplir les *saṅghakamma*. Sumana, derechef sollicité, se rendit finalement au royaume du Nord, amenant avec lui une copie du Tripiṭaka et une relique miraculeuse (Jkm 1926: 96–97, Mls Sdk 2519: 334, Mls Pdg 1976: 8–9, trad. Sommai et Swaerer 1977: 82, Mls Pdg 1981: 103). Il fut reçu solennellement à Haripuñjāya et installa sa résidence sur le futur site de Vat Pra Yun en 1369 (Cœdès 1926: 195, Prajum Silācārik n°62, EHS 13: 123–124), puis au Vat Suandok de Chiang Mai en 1371 ou 73 (Paññasāmi 1861: 56, Jkm 1926: 102, Mls Sdk 1939: 342–344). Des terres furent allouées au monastère et des fonds affectés aux dépenses de la communauté (Mls Sdk 1939: 349). Notons au passage que l'existence de ces Araññavāsin richement dotés par le roi fait immédiatement songer aux Arañ de Pagan dont l'autorité, à la même époque, s'appuyait sur de semblables dotations.

38. L'arrivée de Sumana à Haripuñjāya fut l'occasion d'une réordination générale de tous les bonzes qui représentaient le clergé de Cāmadevī (§78). Le roi souhaitait réglementer et fixer la prononciation locale concernant la lecture des textes pāli (Mls Pdg 1976: 9). En 1372, les religieux de Chiang Tung et Chiang Sen furent invités à venir étudier la phonétique correcte des formules et la méthode des chants liturgiques relatifs à l'ordination, conformément au nouvel enseignement de Vat Suandok (Mls Pdg 1976: 9). Cependant, cinquante ans plus tard, en 1420, des disciples du Vat Suandok revinrent d'un pèlerinage à Laṅkā et rapportèrent que les moines du Thūpārāma cinghalais avaient rejeté la validité de leur ordination, parce que celle-ci n'était pas fondée sur les formules prononcées selon la méthode de Buddhaghosa qui emploie un alphabet de 41 lettres à 32 consonnes, mais selon une autre où le *niggahīta* est prononcé "[*bud*]*dhāṃ*" (*āṃ* = |am|) et qui emploie des lettres en surnombre (Mls Pdg 1976: 14).

Ces informations des chroniques font sans distinction référence à la *pabbajjā* et à l'*upasampadā*. Elles indiquent globalement que la prononciation du Vat Suandok n'était pas conforme à celle du Mahāvihāra cinghalais. Les prescriptions grammaticales de Buddhaghosa et des sous-commentaires n'étaient pas suivies. L'écriture et la prononciation du pāli étaient contaminées par l'emploi de consonnes, de voyelles et de signes supplémentaires spéciaux, en principe réservés dans l'alphabet pour noter les mots thaïs. En outre, dans les rimes nasalisées de la prise de refuge, le *niggahīta* "*-ṃ*" était prononcé |-m| (= "[*bud*]*dhāṃ*").

39. Les Gāṃ Sàn. Les manuels disciplinaires en écriture yuon, ou Gāṃ Sàn, largement diffusés dans tous les monastères des provinces du Nord et

dont l'antiquité n'est guère douteuse, enseignent les deux énoncés du refuge avec leur prononciation respective (MF-015/ 1 B, 3–4) auxquels il est donné un nom. Le premier en rime *m* est appelé le "petit refuge" *(saraṇagâm này)*; le second en rime *ṃ* le "grand refuge" *(saraṇagâm hluoṅ)* (MF-089/3 A, 1–3; MF-021/3 A, 2–3 B, 2). Dans le premier, les mots doivent être prononcés séparément; dans le second, ils doivent être liés. L'appellation est intéressante, mais il y a peu de chose à en dire. On pourrait avancer l'hypothèse que le "petit refuge" est ainsi nommé parce qu'il semble associé dans le Nord à celui de la simple prise de refuge prononcée par les laïcs et les ascètes non-*bhikkhu* (= nasalisation momentanée, § 6), alors que le "grand refuge" (= nasalisation continue) est typiquement celui de la *pabbajjā*. Je n'ai rencontré aucune dénomination de ce type ailleurs, ni en Birmanie, ni en pays môn, ni en pays khmer.

Par contre, les Gāṃ Sàn montrent que les règles savantes codifiant la lecture du pāli des Kammavācā n'étaient pas rejetées par les fidèles du Vat Suandok. Ils rapportent, en effet, la liste des 41 lettres, avec leurs divisions phonétiques et des indications précises sur la prosodie et la métrique, dans le but de conserver la validité de l'*upasampadā* (MF-015/11 B, 1–12 A, 4; MF-022/24 A, 4–25 B, 1 et 41 A 1–4). Nul doute que ces règles relatives à l'*upasampadā* sont en partie celles auxquelles se référaient les fidèles du Thūpārāma (§ 38). Furent-elles introduites dans le Nord par la réforme de Sumana ou, au contraire, à la suite du rejet de la validité de son ordination au siècle suivant? Il est difficile de répondre à cette question car, de toute façon, dans la mesure où le programme de Sumana aurait effectivement contenu ces instructions, leur adoption par le clergé traditionnel n'aurait vraisemblablement pas pu se faire sans atermoiements. Le plus probable est que la prononciation locale du pāli, déjà corrigée et unifiée par la réforme de Sumana, avait conservé des inflexions régionales et un certain nombre de fautes typiques (§ 45). Il ressort toutefois des Gāṃ Sàn que les principes grammaticaux et phonétiques du pāli relatifs aux formules des Kammavācā font l'objet de dispositions communes anciennes, conjointement à l'enseignement des deux énoncés du refuge, prises à la fois par les fidèles du Vat Suandok et du Vat Padeng. Cela montre que la double prononciation du refuge n'était pas perçue comme une simple question de grammaire ou de phonétique. Si les traditionalistes acceptèrent apparemment sans difficulté de modifier leurs habitudes concernant la récitation de l'*upasampadā*, ils refusèrent, en effet, toute concession touchant aux formules de la *pabbajjā*.

40. Il est intéressant de traduire le passage des Gāṃ Sàn sur les règles de l'*upasampadā*. Certes, ce passage qui reste peu clair sur plusieurs points (§ 40.25 notamment) relève directement de la grammaire pāli. Seulement, outre le fait qu'aucun équivalent cinghalais ou birman n'a jamais été traduit et qu'il s'agit donc là de textes très peu connus, on y trouve aussi des règles typiquement thaïes. Par exemple, les mots *guru* et *lahu* (§§ 38.4,5)

ne sont pas employés en tant que termes de métrique comme dans la Saddanīti, mais comme termes strictement grammaticaux affectant les consonnes simples *(lahu)* ou doubles *(guru)*; de même, la liste des consonnes qui ont une prononciation identique (§ 38.10) ne vaut pour aucun autre pays de parlers non-thaïs. Ce sont ces particularités locales, et d'autres du même type, qui ont fait rejeter par le Siṅhalapakkha la validité de l'ordination du Vat Suandok. D'autre part, il est curieux de signaler que ce qui est dit sur la longueur d'une syllabe en *e* ou *o* suivi d'une consonne géminée est conforme à la "loi des deux mores" (von Hinüber 1986: §§ 108–110), ce qui montre que les auteurs du texte devaient connaître la prononciation correcte du moyen-indien.

Les sources: le passage suivant a été traduit à partir de trois textes: MF 022, MF 090, S 57.

Traduction
(Texte original *in fine*)

1. [MF-022/24 A, 4] Pour réciter les Kammavācā, il faut que celui [qui prononce les formules] soit savant et compétent – savant: il sait discerner les lettres justes des fausses; – compétent: il [24 B] sait prononcer les lettres en [disant] correctement les caractères *dīgha* ("voyelles longues", Sadd 1106, 1.1.2) [et] *rassa* ("voyelles brèves", Sadd 1106, 1.1.2), *guru* ("lourds" – terminologie métrique, Sadd 1108, 1.3.1.1) et *lahu* ("légers" – terminologie métrique, Sadd 1108, 1.3.1.1), *sithila* ("consonnes non-aspirées", Sadd 1106, 1.1.3) et *dhanita* ("consonnes aspirées", Sadd 1106, 1.1.3), *niggahīta* ("résonances nasales", Sadd 1107, 1.1.3) et *vimutta* ("phonèmes à l'état délié", Sadd 1107, 1.2.1), *sambandha* ("relations adnominales", Sadd 1122, 5.1.2) et *vavatthita* ("phonèmes isolés", Sadd 1107, 1.2.1), *ghosa* ("voyelles sonores", Sadd 1106, 1.1.3) et *aghosa* ("voyelles sourdes", Sadd. 1106, 1.1.3). Ainsi la récitation est correcte!

2. Récitation des *dīgha* – 5 voyelles indépendantes le sont: Ā Ī Ū E O; cette serie relève de quelles consonnes? Des consonnes appelées *dīgha-byañjana* ("consonnes longues"). Les réciter d'une longueur de 2 mores *mātrā),* c'est-à-dire, à peu près, de deux battements de main ou de paupière. [Voilà ce qu'on appelle deux] mores. Plus bref que cela, plus long que cela, ce n'est pas correct!

3. Les 3 lettres A I U sont dites *rassa*. Elles relèvent de quelles consonnes? Des consonnes appelées *rassa.* Les réciter [d'une longueur] d'une more-battement de main; [ainsi] c'est correct!

4. Sont *guru* les consonnes liées, comme dans les mots *[sakko]*[2] ou *seṭṭho*: le E (de *seṭṭho*) a 2 mores [25 A]; lié avec *ṭṭho*, la more s'accroît et devient [4 mores][3]. Pour réciter les Kammavācā, il faut [les] raccourcir d'[1

---

[2] MF-090/34, 3.
[3] *Ibidem.*

more et demi][4] et [donc les] réciter [d'une longueur de] 2 mores et demi. Cela dit, lorsqu'on récite le Pāṭimokkha et le Parivāsa, il convient de [les] réciter [avec une longueur de] 3 mores et demi. Ainsi c'est correct!

5. Ne sont *lahu* que les consonnes [employées] seules. On ne trouve pas de caractères *khâm*[5], ni de caractères *sàr*[6], qui le soient. Ceux qui le sont doivent être exactement rendus et récités [avec une longueur] d'1 more.

6. Sont *aghosa* les 11 caractères [suivants]: KA KHA CA SA (= CHA) ṬA ṬHA TA THA PA PHA SA; telle en est la série. Chaque caractère prononcé doit être exactement [rendu par] ce caractère. Ainsi c'est convenable! [Si] KA est rendu par GA, KHA par GHA, l'acte[7] est détruit.

7. Sont *ghosa* les 21 caractères [suivants]: GA GHA ṄA JA JHA ÑA ḌA ḌHA ṆA DA DHA NA BA BHA MA YA RA LA VA HA ḶA. Ils doivent être prononcés avec un son lourd sortant de la gorge. Ainsi c'est correct!

8. Sont *sithila* [25 B, 1] les caractères *rassa, lahu, aghosa*. Ils doivent être récités avec un son libre, relâché, ténu; on ne doit pas les forcer en un son très dur; leur son ne doit être étiré, ni par devant, ni en finale. [Cela] serait incorrect!

9. Sont *dhanita* les caractères *dīgha, guru, ghosa*; il convient de les réciter lourdement, de les faire naître dans le ventre et dans la gorge, de les faire sortir de façon à ce que les finales riment parfaitement avec [le son] suivant. Alors c'est correct. Si l'on ne [les] récite pas de cette façon, l'acte[8] est détérioré et n'est pas valide; [quand bien même] on les réciterait cent fois, il ne serait pas valide. Ne dites pas qu'il y a acte! Le religieux est fautif.

10. [29 B] En aucun cas on ne doit modifier une seule lettre. Les caractères qui ont le même nom sont nombreux:YA et ÑA, ṬA et TA, ṬHA et THA, ḌHA et DHA, ṆA et NA, LA et RA et ḶA. [Les caractères groupés de] cette série se prononcent de la même façon, [quoique] n'étant pas des lettres identiques, et donnent lieu à des explications différentes. Les lettres dont le son n'est pas correct, vous ne les mettez pas! Si le son n'est pas correct, ce n'est pas conforme au *dhamma* de l'Auguste. Il ne s'agit pas de mettre une lettre en fonction de sa propre fantaisie.

11. A Ā I Ī U Ū E O, KA KHA GA GHA ṄA, CA SA (= CHA) JA JHA ÑA, ṬA ṬHA ḌA ḌHA ṆA, TA THA DA DHA NA, PA PHA BA BHA MA, YA RA LA VA ṠA HA ḶA AṂ; cette série comprend 41 lettres appelées *akkhara.*

12. A Ā I Ī U Ū E O; ces 8 lettres s'appellent voyelles (*sra*; Sadd 1106, 1.1.2).

---

[4] MF-090/36, 1.
[5] En thaï, deux consonnes prononcées en une seule syllabe (Ex: *"tân"* et non *"tana"*).
[6] En pāli, des consonnes géminées (Ex: *"katta"* et non *"katata"*.
[7] *kamma* = ici l'*upasampadā.*
[8] *Ibidem.*

13. A I U; ces 3 lettres s'appellent des voyelles *rassa*.

14. Ā Ī Ū E O; ces 5 lettres s'appellent des voyelles *dīgha*.

15. KA KHA GA GHA ṄA, CA SA (= CHA) JA JHA ÑA, ṬA ṬHA ḌA ḌHA ṆA, TA THA DA DHA NA, PA PHA BA BHA MA, YA RA LA VA SA HA ḶA AṂ; ces 33 lettres s'appellent consonnes (*byañjana*; *Sadd* 1106,1.1.3).

16. [Le groupe] KA KHA GA GHA ṄA s'appelle *kavagga*. [Le groupe] CA SA (= CHA) JA JHA ÑA s'appelle *cavagga*. [Le groupe] ṬA ṬHA ḌA ḌHA ṆA s'appelle *ṭavagga*. [Le groupe] TA THA DA DHA NA s'appelle *tavagga*. [Le groupe] PA PHA BA BHA MA s'appelle *pavagga*. Ces groupes de 25 lettres consonnes s'appellent *vagga*.

17. Les 2e et 4e consonnes des *vagga*: KHA GHA SA (= CHA) JHA ṬHA ḌHA THA DHA PHA BHA, [forment une série de] 10 lettres appelées *dhanita*.

18. La série [des consonnes] restantes s'appelle *sithila*.

19. YA RA [LA] VA SA HA ḶA s'appellent *sesavagga*, ou consonnes en dehors du *vagga*, et sont toutes des *sithila*.

20. GA GHA ṄA, JA JHA ÑA, ḌA ḌHA ṆA, DA DHA NA, BA BHA MA, YA RA LA VA [30 B] HA ḶA [forment une série de] 21 lettres consonnes appelées *ghosa*.

21. KA KHA CA SA (= CHA) ṬA ṬHA TA THA PA PHA SA [forment une série de] 11 lettres appelées *aghosa*.

22. AṂ, cette lettre unique, est appelée *niggahīta*.

23. Les consonnes qui appartiennent au même *vagga* peuvent être liées ensemble[9]: KA lié à KHA, GA lié à GHA, [CA lié à SA (= CHA) =] CSA (= CHA), [JJHA, ṬṬHA, ḌḌHA, TTHA, DDHA, PPHA, BBHA][10]; leur nom est *tatiyapaṭhama* ("premier et troisième"): [le premier est lié avec le second, le troisième est lié avec le quatrième, dans le même *vagga* successivement][11].

24. ṆHA NTA MHA LLA; voilà ce qu'on appelle les caractères en dehors du *vagga* liés entre eux.

25. KAṂKA KAMKHA KAMGA KAMGHA GANDHA KANNA KAMPA KAMPHA KAMBA KAMBHA; [ces groupes] sont les 5e lettres de chaque *vagga*, liées et suscrites. Il ne faut pas employer d'idiome thaï [31 A], mais seulement des *gāthā* en pāli pour écrire [ces différentes séries].

---

[9] Lecture douteuse.

[10] MF-090/51,2–3.

[11] MF-090/51,4. "Chaque *vagga* comporte une ténue *(paṭhama)*, une ténue aspirée *(dutiya)*, une moyenne *(tatiya)*, une moyenne aspirée *(catuttha)*, une nasale *(vagganta)*" (Sadd 1107,1.1.3).

26. Si l'on déforme les *gāthā* en pāli, on a pour nom Destructeur de la religion de l'Auguste qui est le maître, ce qui représente une lourde faute. Si l'on meurt, on va renaître dans l'enfer Avīci pour un *kalpa*. Celui-là s'appelle Destructeur des lettres des formules *(dhamma)*[12]. Aussi, vous tous, qui craignez de tomber aux enfers, il convient de vous efforcer d'étudier la phonétique des lettres *(dhammasaddā)* pour connaître les lettres et les consonnes qui sont fausses et qui sont justes, alors c'est bien. Si l'on n'étudie pas les lettres du *dhamma*, comment le saurait-on? Si l'on ne sait pas les *dhamma*, comment saurait-on enseigner les *dhamma*, réciter les *dhamma*, écrire les *dhamma*? Comment saurait-on [distinguer] le juste du mauvais?

41. Dhammagambhīra. En 1423 (Jkm 1926: 104; Mls Pdg = 1419), consécutivement au retour des pèlerins du Thūpārāma (§ 38), le *bhikkhu* Dhammagambhīra (Mls Pdg = Ñāṇagambhīra, § 50) se rendit à Laṅkā à la tête d'une mission comprenant plusieurs moines originaires de Chiang Mai, du Cambodge et du pays môn, pour être introduit dans la vraie orthodoxie. Dhammagambhīra avait été ordonné *sāmaṇera* à Chiang Mai en 1407 (Mls Pdg 1981: 106). Il s'adonna à l'étude du Tripiṭaka, et tout particulièrement d'ouvrages grammaticaux comme le Gambhīr Saddā, le Rūpasaddā, le Bhedaniruttisaddā, le Nayādhasaddā, le Samuhanikhādanasaddā (Mls Pdg 1976: 12). Quand il reçut l'*upasampadā* sept ans plus tard, il est rapporté que la formation d'un groupe de jeunes religieux lui fut confiée et qu'il leur enseigna l'Atthaṭīkā et le Paramatthadhamma (Mls Pdg 1976: 12). Ces deux textes, comme les cinq précédents, sont difficiles à identifier[13]. Ils s'ajoutent, en tout cas, aux nombreux ouvrages pāli datés des XVe–XVIe siècles qu'on trouve encore aujourd'hui dans les monastères, comme par exemple les copies de recueils canoniques avec leurs commentaires ou de la Saddanīti, et montrent la grande vogue des études pāli dans le Nord à l'époque de Dhammagambhīra. Ce dernier fut ainsi amené à dresser une liste de dix points douteux relatifs à la récitation des textes (Mls Pdg 1976: 13, Mls Pdg 1981: ff. 12–13) et il désira trancher le litige en allant étudier les sources cinghalaises sur place. Les points touchaient essentiellement l'ordination telle qu'elle était pratiquée dans la secte de Sumana et qui représentait la coutume suivie à Chiang Mai, comme à Sukhothay et Ayuthya (Mls Pdg 1981: 107).

42. Les moines indochinois arrivèrent au Thūpārāma d'Anurādhapura où ils apprirent qu'il existait dans l'île, à cause des nombreuses communautés

---

[12] Ici le mot *dhamma* a le sens de "lettres", de "formules".

[13] On trouve encore quelques uns de ces titres sur les listes d'inventaires des bibliothèques de pagode, mais ces textes n'ont jamais été édités ni étudiés. Le Rūpasaddā pourrait correspondre à la Rūpasiddi (CPD, Epilegomena 5.1.4) et le Bhedaniruttisaddā au Niruttibheda (CPD, Epilegomena 5.4.18).

étrangères qui y séjournaient, quantité de bonzes hérétiques dont les chants liturgiques étaient comparables à ceux de Chiang Mai, lesquels s'opposaient au Vinaya correct professé seulement dans la région de Rohana (= côte Sud-Est de l'île) (Mls Pdg 1976: 15, Mls Pdg 1981: 108). On hésite à se prononcer sur la coexistence de ces traditions diverses dans l'île. Etaient-elles en rapport avec d'anciens courants non-mahāvihāravāsin maintenus en marge du saṅgha après la réforme de 1165 pour les moines étrangers en visite? Ceux-ci auraient-ils obtenu des conditions spéciales? On imagine que la célébration des *saṅghakamma* a pu poser un problème aux pèlerins qui n'étaient pas affiliés aux rites du Mahāvihāra lorsqu'ils arrivèrent dans la vieille métropole religieuse réformée entretemps. Inversement, se convertir à la nouvelle orthodoxie impliquait pour eux qu'elle fût aussi représentée dans leur pays d'origine, sous peine de ne pas pouvoir y retourner. Tous ne pouvaient avoir une vocation de fondateur comme Capaṭa, par exemple, qui décida justement, après son initiation cinghalaise, de retourner à Pagan avec quatre autres *bhikkhu*, afin de former un *pañcavaggagaṇa* et de pouvoir y accomplir les *saṅghakamma* conformément aux nouvelles règles du Mahāvihāra (Paññasāmi 1861: 45, Taw Sein Ko 1892: 5). Des centres correspondant aux anciennes traditions du Theravāda conservées outre-océan ont donc pu continuer momentanément un enseignement spécialisé, approprié aux pèlerins non-cinghalais.

Quoi qu'il en soit, les dix points en litige furent exposés au Rajāgurū cinghalais qui les condamna (*Mls Pdg* 1981: ff. 16–18) comme des altérations de la méthode de Buddhaghosa (*Mls Pdg* 1976: 14) ayant pour effet d'invalider l'ordination et Sumana fut accusé d'avoir perverti la religion qu'il avait propagée à Sukhothay et à Chiang Mai (*Mls Pdg* 1981: 109–110).

43. Dès lors convaincu de la fausseté des usages concernant notamment la célébration de l'ordination et du *kaṭhin* à Chiang Mai et en pays môn – deux centres associés dans son esprit pour leurs pratiques non-orthodoxes –, Dhammagambhīra demanda à être initié avec ses compagnons à l'étude du Tripiṭaka selon les 41 lettres de l'alphabet de Laṅkā, tel qu'il est enseigné dans les textes de Kaccāyana et de Buddhaghosa (Mls Pdg 1976: 16). Ils apprirent ainsi l'écriture cinghalaise, la bonne manière de réciter et de chanter les textes et furent finalement réordonnés en 1424 (Jkm 1926: 105).

Leur mission achevée, ils retournèrent en Thaïlande et propagèrent l'orthodoxie du Mahāvihāra à Ayuthya, à Sajjanālay et à Sukhothay. Une partie d'entre eux, avec les Thera Dhammagambhīra et Medhaṅkara à leur tête (Paññasāmi 1861: 56), se rendit à Chiang Mai en 1430, puis à Khelāṅganagara (Lampang) et Haripuñjāya en 1432, puis à Jayasenapura (Chiang Sen) et à Jaṃrāyapura (Chiang Rai) en 1433 (Jkm 1926: 104–107, Mls Pdg 1981: 111–125). Les mêmes événements, incluant en outre les villes de Phitsanulok et Chiang Tung, sont rapportés de façon similaire dans

la Mls Pdg (1976: 17–22, trad. Sommai et Swearer 1977: 92–98), quoique le saṅgha de Chiang Tung, affilié au Vat Suandok de Chiang Mai, ait refusé dans un premier temps la nouvelle orthodoxie (Mls Pdg 1976: 25, trad. Sommai et Swearer 1977: 101–102).

44. **Les dix points litigieux.** Les passages relatifs à la prononciation du pāli dans la Mls Pdg sont d'une lecture difficile et par endroit incompréhensibles, mais d'un intérêt inestimable. Ils ont malheureusement été laissés de côté par Sommai et Swearer (1977: 73–110) et la traduction de Mangrai (1980: 106–107, 109–110) appelle des rectifications et des explications. Je n'ai pu trouver que trois copies de la Mls Pdg dont les textes ont dramatiquement disparu des monastères, pillés dans la dernière décennie, apparemment par d'hypothétiques éditeurs.

Si Sumana lui-même était un palisant médiocre (Cœdès 1926: 195), ce passage de la Mls Pdg montre les sérieuses références grammaticales de Dhammagambhīra, ainsi que son érudition. Toutefois, plusieurs sūtra de Kaccāyana sont cités à mauvais escient, d'emploi douteux, voire inintelligibles (§ 44.3, 7, 8, 9), et les opérations grammaticales ne tiennent pas toujours compte des règles citées qui sont parfois utilisées comme par quelqu'un qui en aurait eu seulement une vague idée.

Les sources: A – Vat Chedi Luang, Chiang Mai; ms. original disparu, cf. Mls Pdg 1976: 13. B – Vat Phichay, Lampang; ms. nº 031, ff. 13 A–13 B, cité: Mls Pdg 1830. Ca – Vat Padeng, Chiang Tung. Cf. Mls Pdg 1981: 66–67, ff. 12–13. Cb – *Idem;* commentaires du Rajāgūru cinghalais recueillis par Dhammagambhīra. Cf. Mls Pdg 1981: 68–69, ff. 16–18.

Traduction
(Texte original *in fine*)

1.

• [A-13, 3; B-13 A, 2] Il observa [d'après le Vinaya] que [les stances du] *ñatticatutthakammavācā* [devaient être récitées] par un groupe de cinq *[bhikkhu]* au moins. Il observa [par conséquent] que, [selon] le Thera Mahāmatimā[14] qui était le chef, *l'upasampadakamma* opéré [à l'origine] par 4 religieux, le 5ᵉ étant la statue du Bouddha, n'était pas pur.

---

[14] Le texte fait ici référence à un passage qu'on ne trouve ni dans C (= Mls Pdg 1981), ni dans la Jkm. Mahāmatimā, originaire de Martaban et futur maître de Sumana sous le nom de Udumbara[svāmi] (Mls Pdg 1976: 7–9; Mls Pdg 1831: 7 B, 1–2) – Mls Pdg 1981: f. 4, 5–7 donne Anumatti comme premier nom du Mahāsvāmi Udumbara –, partit avec quatre autres moines recevoir la nouvelle ordination à Ceylan. Au bout de douze années, ils retournèrent en Basse-Birmanie, mais un des cinq moines périt pendant la traversée de l'océan. Mahāmatimā aurait alors décidé d'ordonner un des fidèles laïcs qui les avaient suivis pour suppléer le vénérable décédé. Ce faisant, l'*upasampadā* fut conférée par quatre *bhikkhu* seulement, le cinquième ayant été remplacé par la statue de Bouddha qui se trouvait sur le navire (Mls Pdg 1976: 7, 12–16; Mls Pdg 1830: 7 A, 4–7 B, 1). Cette coutume d'opérer une *upasampadā* avec quatre *bhikkhu* seulement est toujours en vigueur dans le Sudhammanikāya birman (§ 14).

• [Ca-12,5] Il observa que [les stances du] *ñatticatutthakammavācā* [devait être récitées] par un groupe de cinq *[bhikkhu]* au moins. Il comprit que, [selon] Mahā Sumana[15] qui était le chef, l'*upasampadakamma* opéré par 4 religieux, le 5e étant la statue du Bouddha, n'était pas conforme aux descriptions disciplinaires du Bouddha *(buddhapaññattivinaya).*

• [Cb-16,2] Lorsque Cau Sumana quitta la ville, arrivé au milieu de l'océan, il opéra un *upasampadakamma* pour ordonner un *upāsaka* à l'aide de 4 *bhikkhu*, le 5e étant la statue du Bouddha[16]. D'après la Vinayaganṭhī et le Sīlaghandhajāṭaka, cela n'est pas conforme à [la récitation des stances du] *ñatticatutthakammavācā*.

2.

• [A, B] Il observa que [dans les stances] *paṭisaṅkhā yoniso cīvaraṃ* et *[paṭisaṅkhā yoniso] senā[sanaṃ]* on prononçait *tappasiriṃ[sappā]*; cela n'est pas conforme au *gāthā* du Vessantara[17] où il est dit *appameva sirisappā*.

• [Ca] Il observa que dans [les stances] *paṭisaṅkhā yo[niso] cīvaraṃ* et *[paṭisaṅkhā yoniso] senā[sanaṃ]* on prononçait *tappasiriṃ[sappā]*; cela n'est pas conforme au *gathā* du Vessantara où il est dit *appameva sirisappā*.

• [Cb] Dans [les stances] *paṭisaṅkhā yo[niso] cīvaraṃ* et *[paṭisaṅkhā yoniso] senā[sanaṃ]*, on ajoute le *niggahīta* de *tappasiriṃ*; cela est contraire à la grammaire. Il s'agit d'un *dvandva* composé selon [la formule] *nāmānaṃ samuccayo dvando* (Kacc 331,4.14). Un composé a une seule terminaison. On dit qu'il comprend des formations différentes; on le nomme *dvandvasamāsa. si* devant *aṃ* sur *pa* n'est pas possible.

3.

• [A, B] Il observa que [l'on disait] *ajja mayā apaccavekkhitvā*; cela n'est pas conforme au Paccavekkhaṇasūtra où il est dit *paccavekkhitabbaṃ*[18].

• [Ca] Il observa que [l'on disait] *ajja mayā apaccavekkhetvā*; cela n'est pas conforme au Paccavekkhaṇasūtra où il est dit *paccavekkhitabbaṃ*.

---

[15] Voir note suivante.

[16] L'explication renvoit ici à une autre version de la même histoire particulière à la Mls Pdg de Chiang Tung. Cette chronique relate le voyage qu'auraient entrepris, non pas Mahāmatimā alias Udumbarasvāmi, mais Sumana lui-même et quatre de ses compagnons pour retourner au Siam après avoir été réordonnés à Ceylan. Nous avons vu, en effet, que cette version fait aller Sumana à Ceylan (§ 36). Pareillement, un des cinq moines siamois aurait périt en mer et Sumana, avec un chapitre composé de quatre *bhikkhu* seulement, le cinquième étant la statue de Bouddha, aurait ordonné un laïc du groupe qui les accompagnait depuis le Siam (Mls Pdg 1981, f. 4.7–9). Dans un cas comme dans l'autre, c'est la validité de l'ordination du Vat Suandok qui est donc en question.

[17] Ja VI 532,16.

[18] La formule *ajja mayā paccavekkhitvā* n'est pas dans le canon, mais renvoie à un des quatre *suddhi*, la Paccavekkhaṇasuddhi (Sp 691,31).

• [Cb] [La stance] *ajja mayā apaccavekkhetvā* est contraire à la grammaire.

– la racine est *vica*;

– *pura-saṃ-upa-parīhi karotissa khakharā vā tappaccayesu* (Kacc 596, 4.4.5) – on met la terminaison *kha*;

– *kagā cajānaṃ* (Kacc 625, 4.5.17) – *ca* devient *ka*;

– *pubba[ṃ adhoṭhitaṃ assaraṃ sarena viyojaye]* (Kacc 10, 1.1.10) – *ka* devient *kkha*[19];

– *yathāgamikāro* (Kacc 607, 7.4.16) – On met l'*āgama i*, ce qui donne *kkha + i = kkhi*;

– *tuṃ-tūna-tabbesu vā*[20] (Kacc 622, 7.5.14) – on met la terminaison *tvā = kkhitvā*. La terminaison *kkhetvā*, au contraire, n'est pas correcte[21].

4.

• [A, B] Il observa que dans [les stances] *yaṃ cīvaraṃ paribhuttaṃ* il manquait *sabbaṃ*; ceci n'est pas conforme au *yathāpaccayaṃ* qui donne *sabbāni pana* (pour le *cīvara*) ou *sabbo panāyaṃ* (pour la nourriture).

• [Ca] Il observa que, dans [les stances] *ajja[mayā apaccavekkhitvā yaṃ] cīvaraṃ* et *[ajja mayā apaccavekkhitvā yaṃ] senā[sanaṃ]*, on disait *yaṃ cīvaraṃ paribhuttaṃ yāvadeva*. Il manque *sabban taṃ*; ceci n'est pas conforme [aux stances] du *yathāpaccayaṃ* où il est dit *sabbāni pana* ou *sabbo panāyaṃ*.

• [Cb] [La stance] *yaṃ cīvaraṃ paribhuttaṃ yāvadeva* est amputée de *taṃ [sabbaṃ]; sabbantaṃ* n'est past correct; *taṃ*[22] est un pronom est doit être placé devant. L'inverse n'est pas conforme à la grammaire.

5.

• [A, B] Il observa que, [au lieu de] *kaṭhinadussaṃ*, au moment de passer le [nouveau] vêtement, on disait *[kaṭhina?]cīvaraṃ*, [comme s'il s'agissait du vieux vêtement] qu'on ôte en disant *cīvaraṃ*[23].

• [Ca] Il observa qu'à la pleine lune [du 11e mois il convenait de] dire *kaṭhinadussaṃ*. [Le tissu] est coupé, cousu et teint pour qu'on s'en vête, mais les *bindu*[24] n'y sont pas encore imprimés. [Or c'est seulement] au moment de s'en vêtir qu'on ne dit plus *[kaṭhina]dussaṃ* mais *[kaṭhina?]cīvaraṃ*, comme s'il s'agissait du vieux [vêtement qu'on ôte][25].

---

[19] Ceci ne peut dériver de la règle en référence.

[20] Text: *tuṃtūnatvānatvā*; invention de Dhammagambhīra pour ses fins?

[21] Ceci n'est pas dérivé de la règle 622 qui donne inversement l'alternative *kattabbaṃ* ou *kātabbaṃ*.

[22] Text: *taṃ sabbantaṃ*.

[23] Traduction hypothétique; la lecture de ce 5e point est incertaine.

[24] Cf. RBK III: 31 n.77.

[25] Il serait surprenant, mais pas impossible, que le clergé traditionnel ait dit les stances du *ñattidutiyakammavācā* de la façon suivante: *suṇatu me bhante saṅgho itaṃ saṅghassa kaṭhinacīvaraṃ uppannaṃ yadi*... (?)

• [Cb] Les formules que l'on récite pour [la cérémonie du] Kaṭhin ne sont pas conformes aux commentaires du Vinaya. Pourquoi dit-on cela? Quand le début est à la fin, ce n'est pas correct.

6.

• [A, B] Il observa que *buddhām saraṇām* n'était pas conforme au pāli du Mahāvagga. Le maître Bouddha enseigna *buddhaṃ* [etc.] en un énoncé continu *(ekasambandha)*. Les personnes qui éprouvent des difficultés à dire [cela] sans interruption, doivent employer la terminaison *ma*: *buddhām saraṇām gacsāmi*.

• [Ca] Il observa que *buddhāṃ* n'était pas conforme au pāli du Mahāvagga qui enseigne *buddhaṃ* [etc.] en un énoncé continu.

• [Cb] *buddhāṃ* [etc.], *dhammāṃ* [etc.], *saṅghāṃ* [etc.] sont des mots liés entre eux. Les personnes qui éprouvent des difficultés à dire [cela] doivent employer la terminaison *ma*.

7.

• [A, B] Il observa qu'on récitait *saraaraṇām*[26] avec deux lettres en surnombre[27]. [Ceci n'est] pas conforme au Mūla-akkhara où il est expliqué que *ṇaṃ*[28] (= *ṃ*) est une cérébrale nasalisée (*nāsika muddhaja*, Saad 1106, 1.1.1.). Selon la prononciation: *ekavuḍḍhiekahīnakkharaṃ* (?) *pabbajākammaṃ na ruyhati* ("la *pabbajjā* n'est pas valide si l'on augmente ou diminue [les stances] d'une syllabe").

• [Ca] Il observa [qu'on récitait] *saraṇaasaraṇaṃ* avec deux lettres en surnombre[29]. Ceci n'est pas conforme au Mūla-akkhara qui explique que *ṇaṃ* est une cérébrale nasalisée. Elle n'a pas le son *ma*[30].

• [Cb] *saraasaraṇāṃ* a deux lettres en surnombre[31]. Selon la règle phonétique, *ekavuḍḍhiekahīnakkharaṃ* (?) *pabbajākammaṃ na ruyhati* (trad. ci-dessus).

– La racine de *saraṇaṃ* est *sara*, [ce qui signifie] *saraṇe* "se souvenir";

– *nandādīhi yu* (Kacc 549,7.1.24) – on met la terminaison *yu* de l'agent *(kattu)*[32];

– *anakā yuṇvūnaṃ* (Kacc 624,7.5.16) – *yu* devient *ana*;

– *rahādito no ṇa* (Kacc 551,7.1.26) – la dentale *na* devient la cérébrale *ṇa*;

---

[26] [A] *saaraṇām*; [B] *saaraṇāṃ araṇāṃ*.

[27] *a + ra*?

[28] Lire: *[sara]ṇaṃ*; cf. § 34 le même type d'écriture pour noter le *niggahīta* (avec un *ā* long) accompagné de la consonne finale du mot *buddha = [bud]dhāṃ*. Le *niggahīta*, en effet, ne peut pas être écrit sans une consonne support.

[29] *a + ra*?

[30] Text. *samaddā*, pour *masaddā*.

[31] Cette phrase est replacée par rapport au texte.

[32] Mais il faut citer aussi la règle qui suit juste après dans Kacc et qui est celle qui s'applique en fait au cas traité ici: *kattukaraṇappadesesu ca* (Kacc 550,7.1.25).

– *pubba* ... (Kacc 10,1.1.10) – on prend *aṇa*; de la "racine avec finale" *(dhātusanto)* (= *sara*), on enlève la "finale de la racine" *(antadhātu)* (= *a*);

– *naye [paraṃ yutte]* (Kacc 11,1.1.11) – ce qui donne *saraṇa*[33]; *taddhita*: on met *si*;

– *siṃ* (Kacc 219,2.4.9) – *si* devient *aṃ*;

– *pubba*... (Kacc 10,1.1.10) – on prend *ṇa* qui devient *aṃ*, ce qui donne *saraṇaṃ*.

Si l'on dit *buddhāṃ saraṇāṃ gacchāmi, gacchāmi* est le verbe et non l'agent de *buddhāṃ dhammāṃ saṅghaṃ saraasaraṇāṃ*; autrement dit, *ahaṃ* est le seul agent de *gacchāmi. Saraṇaṃ* est le "[mot] précédé par le déterminant" *(parāmavisesana)* de *buddhaṃ* et *buddhaṃ* est le "[mot] suivi par le déterminé" (*pacchāmavisesaya*[34]), conformément à la grammaire. Si l'on dit *buddhāṃ dhammāṃ saṅghāṃ saraasaraṇāṃ gacchāmi*, ce n'est pas conforme à la grammaire. L'ordination n'est pas valide.

8.

• [A, B] Il observa que l'on récitait [les stances] *ñatticatutthakammavācā* en disant *suaraṇātu*[35] *me bhante saṅgho*; on ajoute *akkhara* qui est en trop, qui a trop de son[36]; de voyelle sonore le son passe à celui de voyelle sourde, c'est-à-dire léger. [Ce n'est pas ainsi que] l'Upasampadagaṇḍhī reconnaît l'ordination comme valide.

• [Ca] Il observa qu'on disait [dans les stances] *ñatticatutthakammavācā: suaraṇātu me bhante saṅgho*.

• [Cb] Dans [la stance] *ñatticatutthakammavācā*, on dit *suaraṇātu me bhante saṅgho*, [mais] la racine n'est pas *suṇā. Su* est [une voyelle] brève et correspond à une more; *ṇā* est [une voyelle] longue est correspond à deux mores; ce qui fai trois mores. Si l'on ajoute *ara*, cela fait 3 [+ 1 =] 4 [+ 1 =] 5 mores. Cela est contraire à l'enseignement de Kaccāyana et l'*upasampadā* n'est pas valide.

– La racine est *su*, [ce qui signifie] *savaṇe* "entendre";

– *svadito ṇuṇāuṇā ca* (Kacc 450,6.2.17) – on met la terminaison *uṇā*;

– *pubba*... (Kacc 10,1.1.10) – on met *sa*; on garde *u*; de la racine avec finale (= *su*) on enlève la finale de la racine (= *u*);

– *naye*... (Kacc 11,1.1.11) – *sa* devient *u*[37], ce qui donne *suṇā*. Le passé sing. met *ā*[38]; l'impératif sing. met *tu*;

– *kvacidhātu [vibhati-paccayānaṃ dīgha-viparit'-ādesāgamā ca]* (Kacc 519,6.4.36)[39] – la finale est en *ā*, ce qui donne *suṇātu*. D'où vient que l'on dit *ara*?

---

[33] L'application de cette règle est douteuse.
[34] *pacchā*, formation analogue à *parāma* ou pour *pacchima visesiya*.
[35] [A] *suakkharaṇatu*.
[36] Lecture douteuse.
[37] (?), il faudrait plutôt: "à *s* on ajoute *uṇā*";
[38] Le renvoit au passé sing. est incompréhensible.
[39] La règle 519 est mentionnée parce que l'auteur fait référence à toutes les exceptions.

– *saṅgho* est un nom collectif *(samūhasaddā)*; de sonore [il devient] sourd et [rythmiquement] bref *(lahuka)*[40]. [Dans ce cas] l'Upasampadagaṇḍhī dit que l'ordination n'est pas valide.

9.

• [A, B] Il observa que [dans les stances] *yassāyassahmanto khamati* on ajoutait deux lettres[41].

• [Ca] Il observa [que dans la stance] *yassāyasmanto kham[m]ati* deux lettres étaient en surnombre[42].

• [Cb] Dans [la stance] où l'on dit *yassāyasmanto kham[m]ati,* on ajoute la lettre *[ma],* ce qui en fait deux

– la racine est *khamu,* [ce qui signifie] *khamane* "permettre";

– *sabbato ṇvutvāvī vā* (Kacc 529,7.1.4) – on met la terminaison *a* et le singulier *ti*[43];

– *pubba...* (Kacc 10,1.1.10) – on met *ma* et laisse *u*; de la racine avec finale (= *mu*) on enlève la finale de la racine (= *u*);

– *naye...* (Kacc 11,1.1.11) – ce qui donne *khamati*. D'où vient la règle d'un second *ma* sur [le premier] de sorte qu'il y en ait deux?

10.

• [A, B] Il observa [que le mot *tasmā* était écrit] *tatshmā*[44]; ceci n'est pas [correct pour noter] le son *ma*.

• [Ca] Il observa [que le mot *tasmā* était écrit:] *tassmā*[45]; ceci n'est pas [correct pour noter] le son *m*[46].

• [Cb] [La stance] *tasamā turaṇahi* n'est pas conforme à la grammaire; *tasmā* est un pronom.

– La racine de *tuṇhī* est *tuda*, [ce qui signifie] *adhivāsane* "demeurer";

– *nudādi hiṇi*[47] – on met la terminaison *hina*; *kvacidhātu...* (Kacc 519,6.4.36) – on enlève *[da]* ce qui donne *tuṇhī* avec une voyelle longue que l'on récite [avec la valeur de] deux mores. Ainsi *turaṇahi* n'est pas conforme à la grammaire.

45. La première et les trois dernières observations de Dhammagambhīra concernent l'*upasampadā*, les deuxième, troisième et quatrième le Catuppaccayapaccavekkhaṇapāṭṭha ou Paccavekkhaṇasuddhi, la cinquième les formules du Kaṭhina, les sixième et septième la *pabbajjā*.

---

[40] Deux fautes sont possibles: *saṅkha* pour *saṅgha* et *sagha* pour *saṅgha*, ce qui change la valeur rythmique de la première syllabe (Sp 1400,21 sq.).

[41] *ha* + *na*? (orthographe correcte: *yassāhasmato*).

[42] *na* + *ma*? (orthographe correcte: *yassāhasmato khamati*).

[43] L'application de la règle 529 est ici incompréhensible.

[44] [B] *tassamā*.

[45] |tatsmā| avec un ton montant sur la voyelle longue finale.

[46] Text. *samaddā* pour *masaddā*.

[47] (?) cette règle n'est pas un *sūtra* de Kaccāyana.

Il s'agit principalement de remarques grammaticales (*sirisappā* – erreur *siriṃsappā; apaccavekkhitvā* – erreur *apaccavekkhetvā* ou *paccavekkhitabbaṃ*; absence de *taṃ* dans *yaṃ cīvaraṃ paribhuttaṃ taṃ yāvadeva; saṅgho* – erreur *saṅkho; suṇātu* – erreur *suaraṇātu* ou *suakkharaṇatu; yassāyasmato khamati* – erreur *yassāyasmanto khammati* ou *yassāyasahamanto; tuṇhī* – erreur *turaṇahi*) ou de lectures erronées dues à une transcription des textes non conforme au pāli. Lorsqu'il est indiqué, par exemple, que *tasahamā* ou *tassmā* est une faute pour *tasmā* (§ 44.10), il ressort que ces graphies résultent de l'impossibilité pour les Thaïs de prononcer le *s* en fin de syllabe.

Dhammagambhīra reproche aussi au vieux clergé de prononcer le mot *saraṇaṃ* en *sara[ara]ṇām, sa[araa]raṇām* [§ 44.7 AB) ou *sara[naasara]ṇāṃ, sara[asara]ṇāṃ* (§ 44.7 C). Il est difficile de donner une explication à ces différentes lectures. La tradition avait peut-être codifié les règles d'une musique vocale monodique dont peu de choses seraient maintenant restées. Il se pourrait que les modulations de ce plain-chant aient eu pour résultat de modifier, par des variations et assonances vocaliques, la longueur et le nombre de certaines syllabes des mots et que ce soient ces modulations qu'on trouve ainsi notées dans les textes. Mais cette écriture curieuse recouvre un phénomène de lecture non moins curieux.

46. D'après ce que l'on sait de la phonétique historique des langues thaïes (et khmère) les rétroflexes (ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ) n'ont jamais pu se maintenir dans leur prononciation et ont été identifiées à celle des apicales (t th d dh n). Or l'alphabet yuon différencie scientifiquement ces deux séries de consonnes par l'application de ce qu'on pourrait appeler une syllabe diacritique: à l'exception du *ḍa* rendu par une apicale glottalisée inexistante dans les langues indiennes, les consonnes *ṭa ṭha ḍha ṇa* sont lues comme leurs homologues apicales, mais précédées de la syllabe |ra|. La série des rétroflexes est ainsi prononcée |rata, ratha, ratha, rana|. A la suite des confusions consonantiques propres aux langues thaïes, *dha* s'est confondu avec *tha* et donc *ḍha* avec *ṭha* d'où une lecture identique |ratha|, avec cependant une différence de ton. Le *ra* supplémentaire de *sararaṇām* (noté le plus souvent: *ara* = *saraaraṇām*) est donc une particularité savante des parlers du Nord de la Thaïlande et peut s'expliquer par le fait que la prononciation du *r* soulève la pointe de la langue qu'elle prépare à l'articulation rétroflexe. M. Ferlus a bien voulu me faire remarquer que le fait d'utiliser l'ancienne apicale glottalisée des langues thaïes, au lieu de l'artifice |ra|, pour rendre la consonne *ḍa*, constitue un élément de preuve de l'origine mône de l'alphabet yuon, car les Môns possédaient déjà une apicale glottalisée justement notée par *ḍa*. Corrélativement, on observe que la lecture de l'alphabet yuon s'appuie, comme celle de l'alphabet môn précisément, sur une voyelle |a| brève, fermée par une occlusion glottale, à la différence de l'alphabet thaï qui s'appuie sur une voyelle |ɔ| longue empruntée aux Khmers. Ce traitement typiquement môn de la voyelle inhérente des consonnes de l'alphabet yuon |kaʔ khaʔ| etc., ajouté au fait que *ḍa* soit rendu par une pré-

glottalisée, permet donc de penser que les locuteurs du Lanna calquèrent leur alphabet sur celui des Môns (dont la graphie n'est d'ailleurs pas très éloignée), sous la direction de maîtres môns (cf. aussi, du point de vue de la paléographie, les conclusions analogues dans Penth 1985 et 2528). Indépendamment de toute considération vocalique, *saraṇāṃ* (ou: °*āṃ*) devait donc être lu et prononcé |sararanam| (ou: |saraaranam|) et par conséquent transcrit dans les textes *sararaṇāṃ* (ou: *saraaraṇāṃ*). Dhammagambhīra relève d'autres exemples qui montrent la généralisation de ce procédé: *suaraṇātu* (pour *suṇātu*) et *turaṇahi* (pour *tuṇhī*) (§44.8, 10) (cf. aussi *pāṇātipātaveramaraṇi*, §51.33). La prononciation du pāli au Lanna à conservé jusqu'aujourd'hui ce procédé de lecture (Ex: *paraṭhi* pour *paṭhi, vuraṭi* pour *vuṭi*, etc.). Dans les Sipsong Panna, une grande partie des monastères affiliés au Vat Suandok (Fai Suan) transmet encore l'énoncé traditionnel de la prise de refuge et le mot *saraṇaṃ* y est prononcé plus ou moins distinctement |salalanam| ou |salalalanam|, avec, par endroits et suivant les habitudes des chefs de monastères, de légères distinctions vocaliques.

47. La prononciation de Dhammagambhīra. Si le texte de la Mls Pdg ne permet pas de connaître la façon dont les fidèles de la secte de Sumana prononçaient le refuge, il nous renseigne clairement, en tout cas, sur l'enseignement de Dhammagambhīra à ce sujet: un seul énoncé (répété trois fois). Le §44.6 montre que l'auteur est un tenant de la nasalisation continue *(ekasambhanda)*, admettant toutefois que ceux qui avaient des difficultés à dire les formules d'un trait les prononcent avec le son |m|, autrement dit, en séparant les mots. Il renvoie au Mahāvagga et, implicitement, à Buddhaghosa ou aux sous-commentaires pāli. Dhammagambhīra se place donc dans l'orthodoxie du Mahāvihāra et il n'y a en cela rien de surprenant, puisqu'il fut réordonné à Ceylan (§43). Il est intéressant de noter que depuis Buddhaghosa la tradition de *pabbajjā* du Mahāvihāra demeurait au XVe siècle inchangée à Ceylan.

48. Le Siṅhalapakkha. Tels furent, dans leurs détails, les succès remportés – selon la Jkm et la Mls Pdg composées, ne l'oublions pas, par des maîtres du Sihāḷagaṇa (= °pakkha) – par le nouvel ordre cinghalais. Les étapes de ce qui est rapporté comme une marche victorieuse (§43) correspondent à l'introduction de l'orthodoxie du Mahāvihāra en Thaïlande sous le nom de Siṅhalapakkha, comme cela aura lieu également un demi siècle plus tard, en 1476, en Birmanie (Taw Sein Ko 1892: 79–85, Blagden 1928: 78–290), puis peut-être aussi au Cambodge, mais de cela on n'a aucune date ni aucune preuve, quoique la Jkm mentionne huit mahāthera habitant le royaume de Kamboja (ici = Ayuthya? cf. Griswold *in* Mangrai 1981: 40) qui accompagnèrent Dhammagambhīra à Ceylan (Cœdès 1926: 105).

49. La Mls Sdk se fait l'écho d'une autre réalité. Le texte fait observer qu'à leur retour de Laṅkā, les coutumes que Dhammagambhīra et ses compagnons avaient au préalable suivies furent jugées incorrectes (Mls Sdk 1939:

353). Les *bhikkhu* étaient d'autre part censés ne plus accepter que certains aliments et refuser les dons d'argent, de riz ou de paddy (Mls Sdk 1939: 353). A Ayuthya, le groupe réformateur tenta sans succès d'imposer le changement à la tradition de Sumana et fut expulsé de la ville par le roi (Mls Sdk 1939: 354). Dans les provinces du Nord, sa doctrine ne connut qu'une fortune mitigée. Il trouva surtout, notamment à Chiang Mai, des fidèles dans l'aristocratie. Les jeunes gens de classe élevée furent ainsi retirés du Vat Suandok pour à nouveau être ordonnés selon ses principes, en dépit de la fidélité du roi Sen Muang Ma à la tradition. Son influence s'établit à la longue sur la communauté et les biens du clergé de Sumana furent finalement confisqués. L'assistance que les habitants s'obstinaient à prodiguer à ce dernier fut interdite. Les *bhikkhu* fidèles au rite ancien persistèrent malgré tout dans leurs usages et un concile fut ouvert en 1452 pour statuer en fonction du Vinaya sur les coutumes des religieux de Vat Suandok. Les décisions prononcées en faveur de la réforme firent éclater le conflit et provoquèrent une rixe entre les deux *nikāya* (Mls Sdk 1939: 356). Le roi prit finalement le parti de chasser les religieux de Laṅkā et Dhammagambhīra défroqua pour se marier (Mls Sdk 1939: 255–256).

50. Dhammagambhīra ou Ñāṇagambhīra? La Mls Sdk donne une liste des religieux qui se rendirent à Laṅkā (Mls Sdk 1939: 353) comprenant cinq noms dont trois sont identiques avec ceux de la Jkm (Jkm 1926: 105): Dhammagambhīra, Medhaṅkara, Ñāṇamaṅgala. Le succès de ces moines qui propagèrent la réforme cinghalaise dans toutes les villes du Nord de la Thaïlande est pareillement décrit, d'autre part, dans la Jkm et la Mls Pdg. Toutefois, dans cette dernière, leur chef n'est pas nommé Dhammagambhīra mais Ñāṇagambhīra. Or on vient de voir que le destin de Dhammagambhīra est narré sous un éclairage très différent dans la Mls Sdk et nous apprendrons plus loin qu'il aurait même été ordonné à Laṅkā aux pieds d'un maître indigne (§ 51.30). Il n'est pas totalement impossible que ce moine infortuné ait été un personnage distinct (Griswold *in* Mangrai 1981: 41). La version shan de la Mls Pdg mentionne brièvement l'existence d'un réformateur nommé Dhammakāṃbie (orthographe qui veut rendre la prononciation locale de Dhammagambhīra) dont l'insuccès à son retour de Ceylan est comparable à celui de son homonyme de la Mls Sdk (Mls Pdg 1981: 106, ff.11,6–12,1). Il aurait également été originaire du Vat Nandaram à Chiang Mai et ordonné en Thaïlande par le quatorzième patriarche du Vat Suandok, le Vénérable Dhammakitti. Mais il est expliqué que cette ordination aurait eu lieu trente-deux ans avant celle de Ñāṇagambhīra (alias Dhammagambhīra), autrement dit que le *bhikkhu* Dhammagambhīra, qui se ridiculisa en voulant s'attaquer à la vieille secte du Vat Suandok, devrait être distingué du Vénérable du même nom, lequel fut justement appelé Ñāṇagambhīra par les fidèles du groupe de Vat Padeng, ses disciples. On ne peut éviter de soupçonner, dans cette mention d'un moine nommé Dhammagambhīra, une interpolation – postérieure à la ré-

daction de la Jkm – de la Mls Pdg, dont le but aurait pu être de détourner les accusations portant atteinte à la mémoire du fondateur de la secte de Vat Padeng. L'existence simultanée de deux chefs de secte nommés °gambhīra, réordonnés à Laṅkā et morts à Lampang, est en effet peu vraisemblable. Contrairement à ce que pense Griswold (*in* Mangrai 1981: 41), il me semble donc qu'on est finalement fondé à croire que les Vénérables nommés Dhammagambhīra dans la Jkm et la Mls Sdk, et Ñāṇagambhīra dans la Mls Pdg, se confondent en une seule et même personne.

51. Le Gambhīrabhikkhu. On trouve au Vat Faham de Chiang Mai, la copie, datée d'octobre 1906, d'un texte intitulé Gambhīrabhikkhu (S 37) qui relate, avec des détails qu'on ne trouve pas dans la Mls Sdk, les mésaventures de Dhammagambhīra. Ce texte livre des indications précieuses sur quelques uns des usages les plus caractéristiques de la communauté de Sumana au début du XVe siècle, ainsi qu'un témoignage peut-être unique des arguments invoqués à leur appui. On y trouve surtout des exemples de discussions de points de *vinaya* qui furent, dans toute la péninsule probablement, des Araññavāsi de Pagan à l'Ouest aux premiers Theravādin d'Angkor à l'Est, l'incessant objet de vues contradictoires entres les traditions bouddhiques en place et la vague réformiste cinghalaise promue par Dhammagambhīra notamment. Enfin, il contient aussi des indications de première importance relatives aux formules de la *pabbajjā* qui permettent de préciser nos connaissances sur l'origine du mouvement précurseur du Dhammayutikanikāya.

Voici un extrait de ce texte concernant la relation de deux joutes oratoires solennelles qui prirent place vers le milieu du XVe siècle. Dhammagambhīra défend ses positions sans succès, tout d'abord à Kampeng Phet contre un patriarche du clergé traditionnel nommé Dhammatrailok, puis à Chiang Mai contre le Vénérable Ñāṇaraṅsī, cinquième Patriarche du Vat Suandok (Mls Pdg 1981: 105). Le roi de Sajjanālay préside la réunion devant une assemblée composée par l'ensemble des religieux de Sajjanālay, Phitsanulok et Kampeng Phet.

Traduction
(Texte originale *in fine*)

1. [19A,1] Au bout d'un moment, le roi s'adressa au Vénérable Gambhīra en ces termes:

– Que le Cau[48] parle, nous l'écoutons!

2. Le Vénérable Gambhīra prit la parole:

– Eu! vous, du groupe traditionnel, écoutez! Vous acceptez les cauris[49], l'argent, l'or, le paddy, le riz, vous avez des terres en jachère, des rizières,

---

[48] *cau*$_2$ "maître".

[49] *pie´ ṅön* = apports en numéraire.

des cocotiers, des palmiers à sucre, des plantations de bétel, des plantations d'aréquiers, de jaquiers, [19A,2] de manguiers, de bananiers, de canne à sucre, de haricots, de sésame, comme des laïcs et non des religieux. Vous portez un bâton comme les gens qui subissent [le supplice de] la cangue[50]. Vous offrez aux laïcs [des chiques de feuilles de] thé fermenté, du tabac, des concombres: ce sont là des pratiques mauvaises, corrompues.

3. Mahādhammatrailok Cau prit la parole:

– Où sont les règles de l'augustge maître [19A,3] [disant] que le *bhikkhu* qui accepte l'argent, l'or, le paddy, le riz, qui offre aux laïcs [des chiques de feuilles de] thé fermenté, du tabac, de la noix d'arec, du bétel, des fruits comme la noix de coco, le fruit du palmier à sucre, la mangue, le jaquier, des haricots, du sésame, n'est pas un religieux? Dites-le moi donc!

4. Gambhīra prit la parole:

– Cela se trouve dans le Cullavagga et le Mahāvagga.

5. [19A,4] Dhammatrailok Cau prit la parole:

– Je connais en entier les 5 livres du Vinaya. [Or] la question des terres en jachère, des rizières, des cocotiers, des palmiers à sucre, de l'argent, de l'or, l'auguste maître n'a pas dit, d'après ce que je sais, qu'elle représente la pire des fautes *(antimavatthu)*, [ni] que ceux qui possèdent cela sont corrompus, qu'ils ne sont pas des religieux. L'Auguste ne l'a pas dit [19A,5] mais vous, vous dites qu'ils ne sont pas des religieux.

6. Gambhīra répondit:

– Eu! c'est exact.

7. Mahādhammatrailok Cau prit la parole:

– Dans ces conditions, ne peut-on pas dire que c'est vous qu'il faut comparer à un religieux corrompu?

8. Gambhīra prit la parole:

– Eu! les religieux du groupe qui possède de tels biens sont des religieux corrompus.

9. Mahādhammatrailok prit la parole:

– Soit des biens comme les cauris, l'argent, l'or [19B,1] apportés en quantité donnée par un donateur qui procède à leur défigurement[51] et dit: "Voici des cauris, de l'argent, de l'or que j'offre au Caugū[52]"; le *bhikkhu*

---

[50] *gā* = punition typique imposée dans les monastères aux élèves laïcs comme aux jeunes *sāmaṇera*: les coudes sont liés dans le dos à un long bâton transversal (y. *lām*$_1$ *kàṇ*$_2$). Cf. la mention de la Mls Sdk où il est dit que le bâton du *bhikkhu* était porté transversalement, sur les avant-bras, lorsque celui-ci tendait la sébile pour recevoir la nourriture matinale – Mls Sdk 1939: 356.

[51] y. *māñ́*, t. *dāṃ lāy* = opération consistant à marquer, à altérer l'objet offert pour procéder à son "défigurement"; il est soit légèrement brisé ou déchiré ou griffé ou sali, afin de le rendre propre à l'usage du moine mendiant qui ne doit pas posséder d'objets neufs – pour le défigurement de vêtement neufs, cf. Vin IV: 119.

[52] *cau*$_2$ *gū* "Monseigneur", appellation du *bhikkhu* (§ 83).

qui les accepte commet un méfait *(āpatti dukkaṭa)*, [car la possession de] ces choses représente un manquement entraînant l'abandon d'objets indûment obtenus *(nisaggi)* [19 B, 2]. Si le *bhikkhu* arrête [le donateur] en disant: "Eh! il est incorrect qu'un *upāsaka* [offre ces choses à un *bhikkhu*]. Nous ne pouvons accepter que les choses qu'on obtient sans commettre de faute". Le donateur répondra: "Ce n'est pas au Caugū que j'offre ces choses appropriées *(kappiyavatthu)*. Le Caugū les remettra au chef de famille Un tel qui les déposera [19 B, 3] dans le magasin du *kappiyakāraka*[53] Un tel". Il répondra cela ou encore ceci: "Les biens dont voici la désignation se trouvent chez moi. [Lorsque] le Caugū en aura besoin, en tant qu'un des quatre réquisits *(paccaya)*, il m'en adressera la demande". Lorsqu'un donateur accomplit ainsi un acte conforme *(kappiyavohāra)*, [19 B, 4] l'objet [offert] ne fait encourir aucune faute[54]. Le *bhikkhu* qui accepte [un don] remis de cette façon par un fidèle *(parisadya)* ne commet aucune faute. Voilà ce que contient le Vinaya de l'auguste maître et dont [,selon vous,] l'impureté me souillerait!

10. Gambhīra répondit:

– Eu! c'est exact.

11. Mahādhammatrailok [19 B, 5] Cau prit la parole:

– Vous dites que le groupe de religieux possédant des terres en jachère, des rizières, des cauris, de l'argent, de l'or, est corrompu. Le jour où les Bodhisatta[55], qui ont réalisé les accumulations requises *(sambhāra)*, rencontrèrent l'enseignement des augustes maîtres, ils consentirent à offrir des richesses, des villages et des villes afin de [pourvoir aux] 4 réquisits [20 A, 1] des Bouddhas et de leurs disciples. De telles acceptations étaient jadis très fréquentes. Elles font pleinement partie de la voie [conduisant à] l'ultime vérité, ce qui représente pour moi une preuve [d'authenticité]. Le saviez-vous, l'aviez-vous vu ou quoi?

12. Le Vénérable Gambhīra se rallia aux paroles de Mahādhammatrailok Cau et dit:

– Eu! c'est exact.

13. Mahā[20 A, 2]dhammatrailok Cau poursuivit et lui demanda:

– Dites-vous que les Bodhisatta qui font des dons n'ont donc pas de mérites? De l'auguste maître Bouddha et des Khīṇāsava, qui s'appuyèrent sur les 4 réquisits et entrèrent dans le Nibbāna, vous dites qu'ils [20 A, 3] sont purs.

14. Vous dites que ces religieux, qui possèdent de tels biens – cocotiers, palmiers à sucre –, [forment] un groupe qui est pur. [Or,] soit la forêt du monastère de Jetavana, la forêt de Veḷuvana, la forêt d'Isipatana: dans ces

---

[53] Celui par qui une offrande à un *bhikku* est légalement acceptable, Vin I: 206. Cf. Ratnapala 1971: 176, 181.

[54] Sur cette question au XVe siècle à Ceylan, cf. Ratnapala 1971: 170, 175.

[55] Ici, rois et princes.

divers lieux de résidence [du Bouddha], nieriez-vous qu'il y en ait eu, [20A,4] ou quoi? Croyez-vous qu'il n'y en ait pas eu?

15. Vous dites que je tiens un bâton comme ceux qui subissent [le supplice de] la cangue. [Au moment d'entrer en retraite de la saison des pluies] l'auguste maître fit la démonstration de son pouvoir extraordinnaire [en s'assoyant] sur le Paṇḍukambala de pierre pour prêcher les sept livres de l'Abhidhamma à l'intention de sa mère[56]. Le [20A,5] jour du Pavāraṇā, il prit les escaliers de diamant pour descendre. A cet instant, un [dieu de la classe des] brahma de l'Akaniṭṭhā nommé Siddhikāyā vint lui offrir un bâton de 16 coudées, alors qu'il se tenait à la tête des escaliers de diamant. L'auguste maître prit le bâton de diamant Vajirabejr et s'assit pour [20B,1] [prier afin] de faire prospérer la foi du mahābrahma. C'est à cette occasion que les habitants d'Ujjenī en adoptèrent l'usage, ce qui représente pour moi une preuve [d'authenticité].

16. Vous dites que les [membres] du groupe qui acceptent les cauris, l'argent, l'or, le paddy, le riz, qui offrent aux laïcs du bétel, [des chiques de feuilles de] thé fermenté, de la noix d'arec, ne sont pas des religieux parce qu'ils ont accepté ces différentes choses? [20B,2] On ne trouve cela nulle part dans le Vinaya de l'auguste maître. L'auguste maître a comparé cela à une faute *lahukā*, c'est-à-dire légère. *Cattāri ca akaraṇīyāni*[57]: 4 choses sont interdites, les 4 transgressions graves *(pārājika)*[58]. Du *bhikkhu* qui manque à l'une d'entre elles, je dis qu'il n'est pas un religieux. Avoir des relations [20B,3] charnelles avec des femmes ou des hommes. Voler quelque chose à quelqu'un qui ne voulait ni le donner ni l'offrir, [même d'une valeur] d'un demi sou[59], ce n'est pas [digne] d'un *bhikkhu.* Le *bhikkhu* qui tue quelqu'un n'est plus un *bhikkhu*. Le *bhikkhu* qui prétend jouir des caractères transcendants en disant: "Moi, je suis sans tache et très pur" – *visu* [20B,4] *ddhā pekkho*[60] – *sobho*: qui est sans tache; [le *bhikkhu* qui] dit cela, commet une transgression grave. Voici les règles de l'auguste maître énoncées dans les Kammavācā [et récitées] le jour où l'on est ordonné pour la première fois *bhikkhu*. Gardons-nous de contrevenir à ces 4 règles. On dit du *bhikkhu* qui contrevient à ces 4 règles qu'il n'est pas un *bhikkhu* [20B,5]. L'auguste maître a prescrit cela. [Aussi,] en disant que n'est pas un religieux le *bhikkhu* qui accepte l'argent, l'or, les cauris, le paddy, le riz, qui se nourrit [du produit de terres] en jachère, de rizières, de plantations de bétel, de plantations d'aréquiers, de manguiers, de bananiers, de canne à sucre, de haricots, de sésame, vous [montrez que vous] ne savez rien.

---

[56] Cf. DhA III: 2117; IV: 80.
[57] Cf. §§ 10.47 et 13.47.
[58] Cf. §§ 10.56, 58, 60, 62 et 13.56, 58, 60, 62.
[59] *sik ṅön*, "1/2 unité monétaire légale", soit très peu de valeur.
[60] Cf. Paṭimokkha, Pārājika, IV.

17. L'Auguste qui est le maître a dit ceci: ce sont les paysans *(puggala)* qui plantent ou sèment des choses comme [21 A, 1] le haricot, le sésame, le bananier, la canne à sucre, sur des terres appartenant au[x membres du] saṅgha. [Le produit de] ces cultures leur est alors laissé pour leur consommation, parce qu'il leur est pénible de planter, [sauf] une partie abandonnée au[x membres du] saṅgha. Si c'étaient les [membres du] saṅgha qui allaient planter ces choses sur des terres [appartenant à] des paysans, [il conviendrait] de leur en laisser [la récolte] pour leur consommation, parce qu'il leur est très pénible de planter, [à l'exception seulement] d'une partie qui serait abandonnée [aux paysans]. [21 A, 2] Bref, ce que vous dites, c'est [à la fois] que les [membres du] saṅgha et les paysans sont corrompus.

18. Ainsi Dhammatrailok rendit-il son témoignage. Gambhīra, le mauvais, demeura bouche close, réfléchissant sans rien trouver à répondre, immobile. Au bout d'un moment, [21 A, 3] il prit la parole:

– Vous prononcez les lettres [de la prise de refuge] incorrectement et sans compétence.

19. [Dhammatrailok répliqua:]

– Votre prononciation est-elle acceptable? Je vous écoute.

20. Il prononça avec assurance:

– *buddhaṃ kasaraṇaṃ kassa gacchāmī*[61]. Ainsi prononça-t-il les formules [de la prise de refuge].

21. Mahādhammatrailok prit la parole:

– [Serait-ce donc ainsi qu'il convient de] prononcer ces formules?

22. [21 A, 4] Il répondit:

–Eu! c'est ainsi.

23. Mahādhammatrailok Cau prit la parole:

– Ecoutez [comment, moi, j'en prononce] les lettres, Neu!

24. Il dit:

– Eu! que le Caugū les récite.

25. Mahādhammatrailok garda les lèvres serrées pendant un instant puis récita [les formules en rime] *makaranta*:

– [21 A, 5] *buddham saraṇam gacchāmi*[62].

26. Ensuite il prononça [en rime] *niggahī[tan]ta*:

– *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi*

---

[61] Lire: *buddhaṃ, ksaraṇaṃ kasscchāmi*, prononciation du |sa| en |ksa| qu'on peut encore entendre aujourd'hui, notamment en Birmanie.

[62] Dans le texte, l'écriture des rimes *makaranta* n'est pas distinguée de celle des rimes *niggahītanta* donnée ci-après (26). Indiquons que cette stance devait être, à l'époque, prononcée de la façon suivante: |putham salanam katsāmi|, selon la lecture traditionnelle du pāli dans le Nord. La réforme Dhammayutika imposa ensuite la lecture "à l'indienne" (§§67, 69), mais la vieille prononciation est parfois encore pratiquée par certains vénérables très âgés.

27. Ayant ainsi prononcé les lettres [des formules], Dhammatrailok prit la parole:

– Le Mahārāja a-t-il entendu ma [façon de prononcer] les lettres?

28. Le roi salua Mahādhammatrailok en joignant les mains et souscrivit à sa [prononciation] [21 B, 1] en ces termes:

– Je viens d'écouter la [prononciation] des lettres selon les [deux] Cau du saṅgha. C'est celle du Caugū qui est correcte. En vérité, [d'après] ce qu'on perçoit de l'enseignement de l'Auguste qui est le maître et qui nous est transmis depuis le troisième concile *(tatiyasaṅgāyana)*[63], [celle-ci] n'est fautive en rien [, contrairement à celle] de celui [21 B, 2] qui a pour nom Dhammagambhīra.

29. Que tous les Caugū, les femmes et les hommes, qui désirent les 3 félicités: la félicité dans le monde des hommes, la félicité dans le monde des dieux et la félicité dans le Nibbāna, se gardent de négliger l'enseignement de l'auguste maître et de confondre [la secte du Vat] Suandokmai avec [celle du] Vénérable Gambhīra. [21 B, 3] Qu'on se le dise et que [tous] accomplissent actions bonnes et mérites selon l'enseignement de l'auguste maître dans la secte [du Vat] Suandokmai. Elle représente véritablement la lignée religieuse issue de la Mūlamūlī[64] et – qu'on ne s'étonne pas – du Mahāsumana Ratanapupphala Thera Cau [21 B, 4] qui a fondé ici [cet] enseignement.

30. Le roi poursuivit:

– Je crois bien connaître le Vénérable Gambhīra. Des marchands sont venus me dire qu'il était expert en *mantramāyā* et qu'il leur avait confié son intention de s'emparer du pays de Sīhala. Les marchands [21 B, 5] natifs de Sīhala qui avaient de l'entendement refusèrent de suivre ses paroles. Il alla recevoir l'ordination dans la résidence d'un religieux nu[65] [nommé?] Cuon, lequel, dans [l'île de] Laṅkā, avait substitué aux instructions de l'auguste maître [l'étude des] formules [comme:] *gā gā ge ge buddhaka buddhakasaṃ*. Ce type d'enseignement est [quelque chose de] comparable à la science des ruses [magiques qu'affectionnent] les marchands natifs de Sīhala. Ceux qui ont de l'entendement disent ceci: "Il n'est [22 A, 1] allé étudier auprès d'aucune personne aux pures observances". Les Cau le savent bien qui l'ont tous délaissé. En reste-t-il [un seul qui lui soit fidèle]? Dit-on qu'il lui reste [encore] un Grū Pā Ācāry? Si l'on [me] dit cela, je ferai raccompagner ce Grū Pā Ācāry à Sīhala.

31. [Ainsi] Bryā Parama[22 A, 2]rāja s'adressa-t-il ce jour là à tous les moines dont Mahātrailok était le chef dans la ville de Kampeng [Phet],

---

[63] Concile de Pāṭaliputra (236 ans après le Nibbāna)?

[64] Racine de la religion.

[65] y. *jī puoy* = t. *jī Pliöy*; p. *ājīvakā* "ascète nu" et également *acela* "ascète non-habillé"; cf. Mahāvagga trad. IV: 85; Vin III: 212 mentionne l'interdiction de ressembler à des *ājīvakā*; cf. Mls Pdg 1981: 104.

c'est-à-dire la ville de Plāṅ Pàà. [Lorsque les fidèles du] groupe de Gambhīra entendirent le roi [22A,3] réprimander [leur maître] à haute voix de la sorte, ils s'enfuirent en tous sens, chacun empruntant pour se sauver le [premier] chemin connu. Gambhīra prit peur et [décida de ne] pas rester. Il se saisit d'un bâton, se mêla furtivement aux moines de la secte ancienne et s'esquiva. Il arriva à la ville de Nagâr (= Lampang), la ville [du roi] Meun Lan Fang Ken *(hmịr lān fāṅ kèn)*, puis se rendit [22A,4] à Chiang Mai le jour où Dav Fang Ken s'y trouvait. Gambhīra n'avait pas renoncé à ses critiques [concernant] les moines de notre [secte de Vat] Suandokmai. Il continuait à dire: "[Les moines de] mon groupe sont des religieux excellents, au contraire de [ceux du] groupe ancien" et ne cessait de le répéter. Les moines [de Vat Suandok] [⟨22A,5] avaient pour chef Mahāñāṇaraṅsī Cau. Lorsqu'il l'entendit prononcer ces paroles de reproche, Mahāñāṇaraṅsī entra dans une violente colère et alla se plaindre au roi du Lānnā. Le roi convoqua tous les moines [22B,1] au [Vat] Suandokmai Cetrim et fit venir Gambhīra à la réunion. Le moment venu, Cau Ñāṇaraṅsī l'interrogea sur [la prononciation] des lettres et l'enjoignit de réciter [les formules du refuge].

32. Il récita:

– *buddha[ṃ] kassaraṇaṃ gassāmi, pāṇātipā[ta]veramaṇī*[66].

33. [22B,2] Cau Ñāṇaraṅsī dit:

– Ce n'est pas correct! L'auguste maître a dit: "Les *bhikkhu* qui souhaitent prolonger la durée de la religion du Tathāgata doivent dire: *buddhaṃ salaṇaṃ gacchāmi, pāṇātipātaveramaraṇī sikkhapāddaṃ samādiyāmi*"[67] [Pour] dire *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi*, il faut prononcer dans le nez; le *niggahīta* doit avoir le son *ma*; ainsi c'est juste, ainsi c'est correct. Ainsi [doit-on prononcer] les lettres du dhamma de l'auguste maître; *sikkhāpaddaṃ* [etc.,] sont des mots de l'auguste maître qui nous ont été transmis et qu'il ne faut pas perdre. Ne pas dire *sikkhāpaddaṃ samādiyā*[22B,4]*mi*, c'est ne pas suivre l'enseignement de l'auguste maître. En d'autres termes, lorsqu'on prononce cet enseignement, il convient de dire [cela].

34. Mahāñāṇaraṅsī Cau, qui avait été s'instruire dans le *dhamma* en pays birman, récita ainsi les formules [22B,5] [de l'ordination] et l'emporta sur le Vénérable Gambhīra, le mauvais.

52. Dhammagambhīra faisait donc trois reproches aux bonzes de l'époque: 1) la possession de richesses, 2) l'usage d'un bâton, 3) la prononciation incorrecte des formules de la *pabbajjā*.

La possession de richesses – accusation que Dhammatrailok discute et contourne habilement – est un point sur lequel aujourd'hui encore le clergé se trouve superficiellement divisé. On parle toujours à ce propos de

---

[66] Cf. §12.15.
[67] Cf. §10.15.

"rigueur", de "pureté". Les moines de l'ordre Dhammayutika, par exemple, comme ceux du Dvāranikāya birman, assoient leur réputation de rigueur sur le fait qu'ils "ne touchent pas à l'argent"; ils sont connus, en effet, pour refuser de manipuler les billets de banque parce qu'ils se considèrent comme de stricts observants de la règle. Mais ce refus est symbolique, car il n'exclut pas l'usage d'un chéquier ou d'un compte bancaire. Les fidèles du Mahānikāya, en revanche, acceptent de recevoir directement de l'argent, son contact n'ayant pas pour eux la même signification. J'ajoute qu'il existe toujours des monastères possédant traditionnellement des terres.

53. L'utilisation d'un bâton – accessoire forestier par excellence, caractéristique de l'*araññavāsi* – renvoie aux différents types d'ajustement monastique de la péninsule, signes distinctifs sur lesquels on possède très peu de renseignements mais dont une étude d'ensemble, pour toute l'Asie du Sud-Est, paraîtra prochainement dans le BEFEO. En tous cas, au XVe siècle, la mise des adeptes de Dhammagambhīra ne se distinguait pas de celle des bonzes traditionnels, puisqu'il a suffi à leur chef de prendre un bâton pour passer inaperçu.

54. La prononciation de Sumana. Enfin, la phonétique des rimes nasalisées de la prise de refuge est présentée comme la troisième semence de division du saṅgha. Ce texte revêt à ce propos une importance capitale: si nous savions déjà ce que recommandait Dhammagambhīra (§47), la tradition de Sumana restait en revanche problématique; un seul énoncé en rimes *makaranta*? Grâce à Mahādhammatrailok, nous savons maintenant de façon certaine que la secte de Sumana – le roi de Sajjanālay y renvoie expressément (§51.28) – enseignait la prise de refuge en deux énoncés, le premier *makaranta*, le second *niggahītanta* (§51.25,26). On peut tenir également pour certain que les mots étaient séparés dans le premier et liés dans le second.

55. La pabbajjā du Vat Suandok. Un passage de la Mls Pdg relate qu'en 1443 les habitants de Chiang Tung furent tourmentés par un démon que les religieux de la ville ne parvenaient pas à chasser. Un *devatā* en informa Dhammagambhīra qui résidait à Chiang Sen où son mouvement s'était récemment implanté. Celui-ci envoya sur les lieux Somacittathera avec quatre autres bonzes qui conjurèrent le démon et s'installèrent à Huoy Yen dans le but d'y établir la réforme. Un jour, de jeunes bouviers, attachés au Vat Suandokkham où ils se préparaient à recevoir l'ordination, s'approchèrent de Huoy Yen. Ils rencontrèrent les religieux de Chiang Sen et continuèrent en leur présence à s'exercer à réciter à haute voix les formules de l'ordination. Ceux-ci leur dirent que leur prononciation n'était pas correcte *(pà mèn$_1$ hu)* (Mls Pdg 1976: 20–21; Mls Pdg 1830: ff. 21A–21B; Mls Pdg 1981: ff. 24–25, trad. 114).

Les mots employés dans le texte sont *grīöṅ puoḍ* (*Mls Pdg* 1976: 21), *dhāṃ grīöṅ puoḍ* (Mls Pdg 1981: f. 25) et *grīöṅ puoḍ vandā* (Mls Pdg 1830: f. 21 B). L'expression *grīöṅ puoḍ* est typique du Nord et désigne très précisément les formules de l'ordination; *dhāṃ* (= *dhamma*) ne fait pas problème; en revanche, *vandā* doit retenir l'attention. L'expression *puoḍ vandā* (pour: *puoḍ vandāmi*, sing., ou *vandāma*, plur.) est une autre façon de désigner le type d'ordination du clergé traditionnel dont les stances commencent par *okāsa vandāmi bhante*... (§ 10.1 etc. et §§ 11, 12). On dit pareillement: *puoḍ okāsa*. Certes, le mot *vandā* est absent des copies de Chiang Mai et de Chiang Tung et l'on ne peut pas exclure qu'il ait été ultérieurement rapporté dans celle de Lampang. Mais même dans l'hypothèse d'une interpolation, il est un autre indice de ce que toutes les traditions du Nord affirment et qu'on n'a aucune raison de mettre en doute: l'ancienneté des formules *okāsa vandāmi*... et leur usage typique lié à une double prononciation du refuge.

56. Le témoignage de Ñāṇaraṅsī montre, d'autre part, que le désaccord touchait aussi d'autres formules de la *pabbajjā*, comme la liste des dix *sīla*: *pāṇātipātaveramaṇī sikkhāpaddaṃ samādiyāmi* (§ 51.33). Le clergé traditionnel se conformait donc, sur ce point encore, aux formulaires de type *okāsa* conservés jusqu'à nous (§ 10.15), contrairement à Dhammagambhīra qui sautait: *sikkhāpaddaṃ samādiyāmi* (§ 51.32), ce qui lui est reproché par le patriarche de Chiang Mai.

Enfin, le texte permet de faire une dernière remarque sur les finales nasalisées. Il y a deux façons de rendre la nasale continue, soit avec le son |m|, soit avec le son |ŋ|. Or il est signalé qu'il était d'usage à Chiang Mai de donner le son |m| au *niggahīta* (§ 51.33). Cette indication signifie probablement que Dhammagambhīra lui donnait le son |ŋ|, comme c'est d'ailleurs le cas aujourd'hui au Cambodge, en Thaïlande et à Ceylan, mais contrairement à la tradition grammaticale birmane où, d'une façon générale, le *niggahīta* reçoit le son |m| (Ānandapaṇḍita s. d.: 13). Il est du reste indiqué que Ñāṇaraṅsī avait été instruit en pays birman (§ 51.34). Il y avait donc déjà à cette époque, comme aujourd'hui, deux écoles de prononciation du *niggahīta*: en |m| ou en |ŋ|. Dans l'épigraphie sanskrite du Cambodge, la nasale devant un *h* est notée avec l'*anunāsika* ou même avec le *ṅ* (Ex: s. *siṃha*, s. du Cambodge *siṅha*). On peut d'ailleurs s'interroger sur l'origine de la prononciation en |ŋ|: les Śikṣās, ou manuels de phonétiques védiques, préviennent contre l'erreur consistant à prononcer l'*anusvara* en *ṅ* (Wakkernagel 1896, I: 256).

57. Dans ce chapitre, on a vu qu'au milieu du XIVe siècle, un moine de Sukhothay nommé Sumana alla recevoir l'ordination cinghalaise à Martaban et fut ensuite invité par le roi de Chiang Mai à venir rénover le saṅgha du Nord. Il y établit une nouvelle ordination fondée sur la phonétique correcte des formules et fonda à Chiang Mai la secte du Vat Suandok.

Mais la validité de cette ordination ne fut pas reconnue par le clergé cinghalais parce que la prononciation du pāli et des rimes nasalisées du refuge n'avait pas été épurée de tous les usages locaux. Au début du XVe siècle, un moine du Vat Suandok nommé Dhammagambhīra décida d'aller étudier la phonétique correcte du pāli à Ceylan et d'y recevoir une nouvelle ordination dans l'orthodoxie du Mahāvihāra. De retour à Chiang Mai, il fonda la secte du Vat Padeng et propagea une nouvelle *pabbajjā-upasampadā* dont les formules du refuge étaient prononcées conformément aux commentaires de Buddhaghosa; un seul énoncé au choix, mais si possible avec les rimes nasalisées en -*ṃ* et les mots liés. Il critiqua la secte du Vat Suandok pour ses richesses, son usage d'un bâton et sa *pabbajjā* dont la rédaction était probablement du type *okāsa* et dont les formules du refuge faisaient l'objet de deux énoncés.

VI. Les Hésitations d'Ānanda

58. Martaban et Sukhothay. Nous avons vu qu'à la suite de leur réordination à Martaban, Sumana et Anomadassī avaient reçu la mission d'introduire le nouveau rite au Siam (§ 36). Le maître de Basse Birmanie était affilié à l'Udumbaragirivihāra cinghalais. Le fait qu'Ānanda – ordonné à Ceylan – soit plus tard envoyé à sa place à Haripuñjāya prouve l'identité des rites de Martaban et de Ceylan. La *pabbajjā* qu'il transmit à Sumana et Anomadassī fut, par conséquent, dans le droit fil de l'orthodoxie du Mahāvihāra: énoncé unique de la prise de refuge (§ 32). L'*upasampadā* se conformait, d'autre part, aux principes grammaticaux et prosodiques des commentaires pāli. Le retour de Sumana et de son compagnon coïncide donc avec l'introduction de cette nouvelle tradition d'ordination à Sukhothay, mais peut-être pas nécessairement avec la naissance d'un véritable mouvement, comme ce sera le cas en 1369, lorsque Sumana renouvellera les communautés du Nord. Dans les chroniques, l'installation de Sumana à l'Ambavanārāma n'est pas signalée comme le début d'une ère ayant véritablement marqué le saṅgha de Sukhothay (Jkm 1926: 95). Toutefois, le fait que Saddhātissa, disciple de Sumana, ait été par la suite désigné par son maître pour représenter la tradition de Martaban à Lampun (§ 37), montre que l'ordination qu'il avait reçue était bien du type requis et, partant, que Sumana avait indubitablement introduit celle-ci à Sukhothay.

59. La réforme de Chiang Mai. Les raisons qui poussèrent les deux obédienciers à se dérober à leur mission furent diversement commentées. Pour A. B. Griswold, le refus d'Ānanda et de Saddhātissa indiquerait que ni l'un ni l'autre n'étaient déjà Thera; le fait que la Jkm se réfère au premier en tant que Thera serait une erreur du texte. En revanche, la signification qu'il faut accorder aux hésitations de Sumana pour se rendre dans le Nord serait évidente: selon l'auteur, un moine de haut rang refuse toujours une première fois une invitation de ce type et envoie quelqu'un d'autre à sa place (Griswold 1975: 21–22). Pour M. W. Sirisena, ce serait au contraire les religieux de Chiang Mai, déçus par le refus du Mahāthera de venir en personne, qui auraient mis en cause l'autorité d'Ānanda. Ils auraient alors suggéré au roi d'inviter un autre moine important, celui dont le nom et l'activité étaient célèbres à Sukhothay. Sumana, quant à lui, serait tout naturellement fait prier pour se rendre à Chiang Mai, parce que, probablement, il se trouvait confortablement installé à Sukhothay (sic). Les moines de Sukhothay n'auraient peut-être pas voulu non plus le laisser partir (Sirisena 1978: 99). Pour G. Cœdès, enfin, les hésitation de Sumana

à répondre à l'invitation du roi indiquent que le pays où il était appelé pour faire œuvre de missionnaire ne lui semblait pas encore mûr (Cœdès 1926: 32).

En fait, seule l'analyse de Cœdès doit retenir l'attention. Il n'est pas douteux que les hésitations d'Ānanda et Saddhātissa, comme celles de Sumana recoupées par l'épigraphie (Cœdès 192–198, EHS 13: 131–132), fussent dues aux difficultés d'adapter les traditions à la réforme qu'ils étaient chargés d'instituer, que l'origine de leur refus résidât dans la particularité des coutumes de leurs hôtes dont ils s'avisèrent en arrivant sur place (Cœdès 1926: 32).

60. Voici les informations que donne à ce sujet la Mls Pdg de Chiang Tung. Le texte ne pose peut-être pas le problème aussi clairement qu'on l'aurait souhaité, mais il donne cependant des indications qui permettent de comprendre ce qui s'est passé.

Traduction
(Texte original: Mls Pdg 1981: ff. 5–8)

1. [5,3] A ce moment, le roi Dhammikasayambhū – [appelé] Kinā – de la ville Nabpurī-Chiang Mai, ayant eu connaissance des rumeurs disant: "Udumbara Sāmī pratique très correctement", souhaita faire venir [ce dernier] dans sa ville pour le vénérer. Il dépêcha quelqu'un pour l'inviter.

2. Le Cau ne vint pas, mais il envoya son disciple appelé Ānanda, à la tête de 12 *bhikṣu,* pour être salué et vénéré [à sa place] par le roi.

3. Quand le roi vit Cau Ānanda, il fut transporté de joie. Après cela, il formula le désir que l'on ordonne les religieux en deux *pakkha*[1] différents: ceux affiliés à l'Udumbara Sāmī Cau [représentant le premier] *pakkha*; ceux nouvellement ordonnés (selon la tradition)[2] à l'extérieur de la ville [représentant l'autre] *pakkha*.

4. Cau Ānanda ne voulu pas opérer des *saṅghakamma* différents et s'adressa avec compassion au roi:

– Le Mahārāja Cau nous commande d'ordonner les religieux en deux *pakkha*, l'un en plus de celui qui existe déjà. Nous n'avons pas demandé à notre Grū à être mandaté [pour cela]. Nous ne pouvons opérer [des *saṅghakkamma*] différents. Nous ne savions pas que telles étaient les intentions [du roi]. Nous n'avons pas demandé [l'autorisation nécessaire pour cela] à notre Grū. Procéder [à ce que le roi demande] n'est pas facile! D'autre part, la religion de l'Auguste qui resplendit dans cette ville est déjà parfaitement pure. Nous sommes d'origine mône-birmane et nouvel arrivé. Si le

---

[1] Ici "groupe", "faction", au sein d'un même *nikāya.* Sur différents sens du mot *pakkha,* cf. Ratnapala 1971: 189.

[2] Autrement dit, selon le rite ancien, mais partiellement modifié, comme on le comprendra plus loin.

Mahārāja veut vraiment [procéder à de telles] ordinations, il y a, à Sukhothay, un Mahāthera nommé Sumaṇaraṃsī, disciple de notre Grū Mahā Udumbara Sāmī Cau et accrédité comme *upajjhāya* pour ordonner [6] les religieux dans tous les *mīöṅ*. Mahā Sumaṇaraṃsī Cau répand la religion de l'Auguste de façon qu'elle resplendisse au plus haut point. Que le Mahārāja dépêche quelqu'un pour inviter le Mahāthera Cau à se joindre à nous. Nous opérerons tous deux les *saṅghakamma* pour ordonner les religieux conformément au désir du Mahārāja Cau.

5. A ce moment, ayant entendu les paroles d'Ānanda Bhikkhu, Dav Kinā dépêcha quelqu'un pour inviter Mahā Sumaṇaraṃsī Cau. La première fois, il ne vint pas; la seconde fois, il ne vint pas; la troisième fois, alors il vint. Il amena [avec lui] une relique de l'Auguste et le Dhamma en trois Corbeilles.

6. Dav Kinā fut transporté de joie [à sa vue] et le fit escorter par de nombreuses personnes munies de gongs, tambours, xylophones, cithares et instruments de musique [divers], jusqu'au Vat Paphailuong, à l'Est de Lampun, de l'autre côté de la rivière.

7. En l'année Katlau, Sakkaraja 255[3], le roi fit ériger trois Bouddhas et donna au Mahā Sumaṇaraṃsī le nom honorifique de Mahā Sumaṇa Vaṇṇaratana Sāmī.

8. Dav Kinā invita Mahā Sumaṇa Vaṇṇaratana Sāmī et Ānanda Thera à ordonner ensemble les religieux, différemment du [rite pratiqué dans le] groupe ancien, à ajouter progressivement [certains éléments], à en retrancher progressivement [d'autres], [en sorte que] le groupe ancien et le groupe nouveau opèrent les *saṅghakamma* en commun, qu'ils ne soient pas divisés.

9. Ils instituèrent ainsi un [nouvel] *upasampadakamma* sur la rivière Ping, entre l'entrée de la ville de Lampun et le Vat Candapabhā. Le saṅgha, ancien et nouveau, comptait en tout dix mille religieux.

61. La Mls Pdg montre la confusion jetée dans l'esprit d'Ānanda par le désir du roi de Lampun qu'il procédât aux ordinations de deux groupes différents: le premier, à l'intérieur de la capitale, dans l'obédience du nouveau rite de Martaban; le second, à l'extérieur de la capitale, dans l'obédience du rite traditionnel (§60.3). La localisation extérieure du dernier permet de déduire qu'il s'agissait d'un monastère pour des Araññavāsin, lesquels représentaient donc les traditions bouddhiques établies.

Rappelons qu'Ānanda et Saddhātissa avaient été ordonnés dans la tradition du Mahāvihāra, le premier à Ceylan, le second à Sukhothay. Ils devaient donc, l'un comme l'autre, introduire dans le Nord une *pabbajjā* avec une prise de refuge à énoncé unique, suivie d'une *upasampadā* dans les règles de l'orthodoxie pāli. Or ils se dérobèrent sur place à leur mission et

---

[3] Datation erronée (Jkm 1926: 97 = 1369 A.D.); sur l'érection des trois statues de Bouddha, cf. Bizot 1984: 35.

c'est finalement Sumana – soit parce qu'il en avait le pouvoir, soit peut-être tout simplement parce qu'il était plus âgé et qu'il fondait son expérience sur deux ordinations successives (d'abord en pays thaï, puis à Martaban) – qui eut l'assurance et l'autorité suffisante pour affronter l'ambiguïté royale. Comme, au bout du compte, la tradition qui en résulta (et à laquelle Sumana donna son nom) deviendra synonyme d'un bouddhisme hérétique, continuateur des traditions du clergé ancien (Mls Pdg 1976: 9), critiqué notamment par le Siṅhalapakkha pour sa prescription d'un double énoncé de la prise de refuge (§ 51.18,32), il s'ensuit que ce point de rituel fut inévitablement un des motifs – et probablement le principal – qui causèrent les hésitations d'Ānanda puis de Saddhātissa, puis enfin de Sumana.

L'hypothèse d'une tentative de remaniement des formules de l'*upasampadā* fixée dans les Kammavācā pāli n'est pas soutenable. Le roi n'aurait pas pu espérer obtenir cela de ses hôtes et l'on comprendrait mal pourquoi il aurait eu, dans ces conditions, recours au Mahāsvāmi de Martaban, réputé justement pour son orthodoxie d'obédience cinghalaise. En outre, on peut difficilement croire que ses desseins aient été d'instituer dans son royaume deux *upasampadā* de rite différent tout en souhaitant éviter un schisme.

62. Que demandait exactement le roi? Qu'Ānanda introduisît le rite de Martaban en fondant un nouveau groupe, et qu'il renouvelât aussi, en fonction des règles du pāli, le rituel de l'ancien. Ānanda avait donc à célébrer deux ordinations distinctes: 1) une *pabbajjā* et une *upasampadā* nouvelles; 2) une *pabbajjā* locale et une *upasampadā* nouvelle ou peut-être, plus simplement mais ce qui revient au même, une nouvelle *upasampadā* directement octroyée sans renouveler l'ancienne *pabbajjā*. Bref, le roi voulait légitimement corriger l'ancienne *upasampadā* en fonction de l'orthodoxie pāli, mais pas rejeter la lignée traditionnelle de l'ordination des communautés du Nord. Or Ānanda n'était pas plus habilité qu'aucun autre *bhikkhu* à transmettre une ordination distincte de celle qu'il avait lui-même reçue, même si, pierre d'achoppement de sa mission dans le Nord, ce que le roi tenait à préserver et auquel le saṅgha local n'était pas non plus disposé à renoncer, relevait seulement d'usages non-canoniques.

Ces considérations amènent à déduire les faits suivants: la demande du roi semblait tout d'abord viser deux choses: introduire le rite cinghalais de Martaban et surtout appliquer à l'ancienne communauté les règles des commentaires et des sous-commentaires pāli relatives à l'*upasampadā*, sans rayer les traditions locales de la *pabbajjā* ni diviser le saṅgha. Il n'est pas sûr que ce qu'il obtint correspondît exactement à ce qu'il voulait. Le texte est ambigu et deux scénarios doivent être envisagés:

1) Ānanda invite le roi à faire venir Sumana, car celui-ci est pressenti pour être l'*upajjhā* du rite ancien. Tout deux procédent alors respectivement à une *pabbajjā* de tradition différente, avant d'octroyer la même *upasampadā* sur la rivière Ping (§ 60.9). Sumana offre ainsi à l'ancien clergé la

possibilité de conserver sa *pabbajjā* traditonnelle, autrement dit sa lignée particulière d'ordination, tout en lui permettant d'acquérir une *upasampadā* correcte. Les anciens *bhikkhu*, comme les *sāmaṇera*, peuvent directement recevoir la nouvelle *upasampadā*. Toutefois, dans cette hypothèse, les deux groupes – celui d'Ānanda et celui de Sumana – ne devaient pas pouvoir opérer les *saṅghakamma* en commun; sinon, on ne voit pas pourquoi Ānanda aurait eu besoin de Sumana.

2) Ānanda invite le roi à faire venir Sumana, car celui-ci est pressenti pour être l'*upajjhā* d'un cérémonial commun dont lui-même sera le *kammavācā* et dont les douze *bhikkhu* qui l'avaient accompagné de Martaban formeront le chapitre. Chaque parti compose alors avec l'autre, combine des assemblages mutuellement acceptables (§ 60.8). Ensuite, Ānanda et Sumana procèdent ensemble à une *pabbajjā* de tradition locale, avant d'octroyer l'*upasampadā* du rite cinghalais. Ānanda n'a pas à intervenir dans la célébration de la *pabbajjā*, puisqu'aussi bien ce rituel d'accès à l'ordre peut être opéré par un seul *bhikkhu*. En tant qu'adjoint de l'ordinant, sa responsabilité dans la célébration de rites mixtes n'est pas non plus engagée. Les anciens *bhikkhu* n'ont pas à recevoir la nouvelle *upasampadā*. Dans cette hypothèse et en toute rigueur, le rite cinghalais ne s'établit pas dans le Nord et la demande initiale du roi n'est pas satisfaite. En revanche, les deux groupes – celui de Sumana et le clergé ancien – peuvent opérer les *saṅghakamma* en commun. A partir de là, les nouvelles ordinations sont calquées sur le modèle introduit par Sumana.

63. Kilanā avait donc choisi de répéter la démarche du souverain de Sukhothay auprès du Mahāsvāmi de Martaban pour renouveler sans désunir le saṅgha dans son royaume. L'idée de faire venir Sumana pour résoudre ensuite l'embarras dans lequel ses exigences avaient plongé Ānanda conduit à s'interroger sur l'action de Sumana à Sukhothay après son retour au Siam. En dépit de sa nouvelle ordination à Martaban, n'aurait-il pas en réalité soutenu, dans le respect des coutumes locales, la continuation de l'ancien rite, moyennant déjà quelques modifications seulement de l'*upasampadā* en fonction des règles du pāli? N'oublions pas que sa première *pabbajjā* en pays thaï avait probablement été du type à deux énoncés du refuge et que rien ne prouve que son initiation à Martaban avait fait de lui un prosélyte à tous crins, convaincu de la fausseté des rites de son pays. De là serait née sa réputation de réformateur modéré, sachant transiger avec les traditions aussi bien que composer avec les nouvelles règles. Ceci expliquerait pourquoi Ānanda pensa à lui comme la personne la mieux désignée pour établir le type de réforme mitigée que le roi Kilanā attendait et dont l'idée était peut-être justement venue à ce dernier de Sukhothay et non pas directement de Martaban. Cela dit, l'introduction d'une nouvelle tradition mixte dans les provinces septentrionales de la péninsule put être favorisée par sa provenance initiale de Basse Birmanie. Les traditions locales en étaient d'ailleurs probablement déjà très proches. Dhammagambhīra asso-

cie dans ses critiques les coutumes de Chiang Mai et du pays môn (§43). Les relations entre ces deux foyers môns sont connues (Cœdès 1926: 26). Des objets manufacturés à Haripuñjāya sont mentionnés un peu plus tard dans l'inscription de Dhammacetī (Twa Sein Ko 1892: 73, 75).

En ne s'opposant pas à la demande du souverain de fonder les bases d'un nouveau clergé construit sur le rituel d'une *pabbajjā* caractérisée par deux énoncés de la prise de refuge, Sumana aurait d'ailleurs pu avancer qu'il ne rompait pas avec l'orthodoxie, puisque, d'une certaine manière, chacun des deux énoncés en question, pris séparément, était parfaitement en accord avec les règles prononcées par Buddhaghosa et les autres commentateurs.

64. Dans ce chapitre, on a vu que l'intention du roi de Chiang Mai n'avait pas été d'introduire simplement dans son royaume l'ordination du Mahāvihāra en passant par Martaban, mais qu'il comptait y établir celle-ci concurremment avec celle du clergé en place, et cela sans créer de schisme, c'est-à-dire sans diviser la communauté en deux *nikāya* placés dans l'impossibilité de célébrer les *saṅghakamma* ensemble. En réalité, il dut composer et c'est de Sumana qu'il obtint finalement ce qu'Ānanda et Saddhātissa n'avaient pas osé opérer pour lui: une nouvelle *upasampadā* fondée sur les règles grammaticales et phonétiques correctes du pāli, sans toucher à la prononciation du refuge (ni probablement à la rédaction) non canoniques – et par conséquent sujettes à différentes formulations – de l'ancienne *pabbajjā*. Pour cela, secondé par Ānanda et les douze bonzes venus avec celui-ci de Martaban, Sumana modifia la *pabbajjā* du Mahāvihāra de sorte qu'elle devienne acceptable pour le clergé de Lampun, ou peut-être tout simplement conserva celle qui avait cours dans le Nord, éventuellement en la modifiant un peu. En revanche, il corrigea l'*upasampadā* locale pour rendre sa prononciation conforme à celle des Kammavācā cinghalais.

VII. Le Dhammayutikanikāya

65. Le clergé ancien. La Jkm fait état de trois sectes qui se réunirent en 1515 à Chiang Mai pour procéder respectivement à l'ordination de nouveaux fidèles (Cœdès 1926: 122, Jayawickrama 1968: 154); 1) la secte des Sīhaḷabhikkhu ordonna 235 jeunes gens; 2) la secte des Nagaravāsī ordonna 370 jeunes gens; 3) la secte des Pupphavāsī ordonna 1011 jeunes gens. On peut identifier la première avec celle du Vat Padeng de Dhammagambhīra et la troisième avec celle du Vat Suandok (= Pupphavāsīgaṇa) de Sumana. Cette dernière était donc de loin la plus populaire. Quels sont ces Nagaravāsī dont l'importance égale le Siṅhalapakkha? S. Manavidura a cru pouvoir y reconnaître, sans donner aucune explication, les représentants du bouddhisme local qui remonterait aux Thera Soṇa et Uṭṭara (Manavidura *in* Jayawickrama 1968: xliv). Ils sont peut-être plus sûrement les descendants des Gāmavāsī mentionnés en 1343 dans l'inscription nº 9 de Sukhothay, conjointement aux Araññavāsī et aux Praḥ Rūp (?) PŚS I: 138).

66. Un poème cinghalais intitulé Mandārampurapuvata, dont la première partie fut composée par Vikrama Ācārya en 1647 et la seconde probablement par un certain *bhikkhu* provenant de Unambuva en 1702, rapporte une brève description du saṅgha siamois à la fin du XVIIe siècle. Celui-ci y est décrit comme partagé en deux grand courants: le premier affilié au Mahāvihāra d'Anuradhapura, le second au Marammaparampara birman; l'un et l'autre partageaient les mêmes coutumes ainsi qu'un ajustement identique concernant le port du manteau *(saṅgaḷa = saṅghāṭi),* de la ceinture de poitrine *(bäṅduma),* etc. (Labugama 1958: 135).

On est tenté d'identifier le clergé de souche cinghalaise avec le Siṅhalapakkha de Vat Padeng et celui de souche birmane avec la secte de Vat Suandok. D'autant qu'on a vu que Ñāṇaraṅsī "avait été s'instruire dans le *dhamma* en pays birman" (§ 53.34). Cela signifierait alors, non seulement que les deux sectes ne se distinguaient plus, mais qu'elles suivaient sans doute aussi la même *pabbajjā* et la même *upasampadā.* En effet, comme on n'a aucune raison de douter que la mission envoyée en 1753 sous la direction d'Upāli ne représentât l'orthodoxie dans le Royaume du Siam, le fait que l'ordination introduite à Ceylan fût du type *okāsa* (§ 36) – deux énoncés du refuge – semble devoir indiquer que les deux communautés suivaient les mêmes coutumes. Dans la mesure où le Siṅhalapakkha était représenté officiellement à Ayuthya – ce que le texte cinghalais cité plus haut confirme apparemment et qu'on n'a pas de raison de mettre en doute –, on ne peut guère imaginer que le Marammaparampara birman (= le clergé

traditionnel) lui fût alors préféré. D'ailleurs, jusqu'à une date récente, c'est-à-dire vraissemblablement jusqu'à la fin du XIXe siècle, avant que l'influence de Bangkok ne s'étende aussi sur les Sipsong Panna, le Fai Pa et le Fai Suan, prolongements septentrionaux des deux sectes de Chiang Mai, observaient toujours le même rite (§ 11). Au XVIIIe siècle, le Siṅhala-pakkha n'était donc toujours pas parvenu à imposer son identité au Siam. La chance historique qui se présenta de maintenir à Ceylan l'authentique tradition du Mahāvihāra ne put être saisie. Si cette dernière fut définitivement perdue pour Ceylan (§ 34), nous allons voir qu'une nouvelle chance de s'implanter en Thaïlande allait cependant lui être donnée au siècle suivant.

67. La naissance du Dhammayutikanikāya. On sait qu'en 1782, l'arrivée au pouvoir de la dynastie des Cakrī mit fin à d'obscures guerres intestines entre des clans de bonzes experts dans le maniement du sabre et du fusil, commandés par des *ācāry,* des Grū et des Saṅgharāja (Amarābhirakkhit 2455: 10). Certes, ces combats témoignent des nombreux foyers d'effervescence qui succédèrent au sac d'Ayuthya par les Birmans en 1767, mais la Vinayavaṇṇanā rapporte que les vaincus sont défroqués et exécutés ou astreints à recevoir une nouvelle ordination (Amarābhirakkhit 2455: 11). A peine sur le trône, Rāma Ier, le nouveau monarque, fait d'ailleurs procéder à une révision du corpus canonique (RBK 1: 6). Quatre ans plus tard, il questionne[1] les chefs du saṅgha sur le bien-fondé de la règle qui oblige à Bangkok les moines du Lanna, du Laos, de la Birmanie et du pays môn à défroquer pour recevoir une nouvelle *pabbajjā-upasampadā,* sous prétexte qu'ils disent les formules du refuge selon des usages phonétiques différents de la prononciation du Centre-Siam et confondent notamment le *ra* avec le *la* et le *cha* avec le *sa* (Sapha 2513: 78–80). On ne connaîtra probablement jamais clairement les tenants et les aboutissants de toutes ces polémiques, mais on peut penser qu'il s'agissait là encore de questions d'orthodoxie, de luttes d'influence entre des traditions de *vinaya* diversement soutenues par les antagonismes politiques et exacerbées par les cloisonnements régionaux, voire nationaux. Toutefois, le fait que les prononciations *makaranta* et *niggahītanta* ne soient pas ici mentionnées peut indiquer qu'à cette date le royaume de Bangkok enseignait toujours, comme jadis à Ayuthya (§ 66), une *pabbajjā* à double énoncé. C'est au sein de ces rivalités d'intérêts à plusieurs niveaux que le frère cadet du troisième souverain des Cakrī – qui prendra le nom de Braḥ Càm Klau après son couronnement –, semble avoir conçu sa réforme du clergé. Grâce aux pouvoirs religieux puis séculiers que ses positions de moine (1824–1852) et de roi (1852–1868) lui donnèrent successivement, il fonda un nouveau *nikāya* en

---

[1] *Rājapucchā* du mercredi 10e jour de la une croissante du mois d'*āsāc* 1786.

1829[2] qui reçut le nom de Dhammayutikanikāya "le *nikāya* de ceux qui adhèrent au Dhamma". La première mention connue de ce nom apparaît dans une lettre du futur roi adressée au Chef du saṅgha cinghalais (Narit et Damrong 1962–1963, 22: 202–203; Reynolds 1973: 95), peut-être à l'ocasion d'une des deux missions envoyées à Ceylan en 1842 et en 1844 pour compléter la collection thaïe du Tripiṭaka (Damrong 2518: 90–91).

68. Les mobiles du roi Mongkut. L'action de celui que l'Occident connut sous le nom de "Mongkut" fut controversée – à commencer par ses deux premiers successeurs (Ki 2494: 11, 12, 136, 141, 156; Thong Thai 2484: 1, 75) – et les motivations profondes de sa réforme mises en causes. Quelques partisans du saṅgha traditionnel ont étudié au début du XXe siècle les accusations portées contre le Dhammayutikanikāya – considéré comme un *nikāya* importé, non-thaï – et son fondateur, sans toujours donner précisément leurs sources[3]. La publication à Bangkok de ces critiques souvent exagérées permet de se faire une idée de l'ampleur des contestations qui se sont élevées dans la communauté et aussi, par la même occasion, de la liberté d'expression qui règne dans ce pays.

Càm Klau fut soupçonné de manœuvres politiques (Ki 2494: 39, 41, 45, 50, 57, etc.). Il aurait fondé le Dhammayutikanikāya dans le seul but d'asseoir son pouvoir et de monter sur le trône, en utilisant l'appui des moines nommés par lui dans tout le pays et dont il était vénéré comme la réincarnation de Braḥ Narāy ou du Bouddha (Ki 2494: 65–66, 78–79, 88, 135, etc.; Thong Thai 2484: 49–51). On dénonça en ironisant les quatre refuges des Dhammayutika: le Bouddha, le Dhamma, le Saṅgha et Càm Klau (Ki 2494: 161), ainsi que la religion qu'ils vouaient surtout à leur chef (Ki 2494: 39, 51, 53, 127, 141). Le célèbre vœu de ce dernier d'abandonner le saṅgha si sa quête de pureté n'aboutissait pas dans les sept jours fut jugé peu orthodoxe par ses pairs (Ki 2494: 60, 61, 71–75, 90, 104–105, etc.; Sulak 2522: 23, 24, 27, 33, 34, 47). Le religieux nommé Say Buddhavaṅso, chef des bonzes môns du saṅgha siamois et qui arriva à point nommé pour le convaincre de la pureté des rites môns, fut d'ailleurs par la suite condamné à défroquer. Il fut accusé d'avoir ourdi des intrigues pour placer Càm Klau sur le trône contre la promesse de faire entrer le Siam dans le conflit anglo-birman (Ki 2494: 154–155). La réforme des Dhammayutika fut donc perçue comme un ferment de division dangereux pour le royaume mais aussi pour le saṅgha. Son royal instigateur fut accusé de *saṅghabheda* "division du saṅgha" (Ki 2494: 58–59, 100, 110, 127, 133–137,

---

[2] Sur l'exactitude de la date de fondation du Dhammayutikanikāya, cf. Reynolds 1973: 80.

[3] Ki cite notamment le Dhammayutikavaṅś écrit dans les années trente par le moine Mahā Un (2494: 41) et d'autres ouvrages anti-Dhammayutika comme *Gān₂* Mahāśāsanavaṅś, Mār kăp braḥ, Tīön daiy, Taiy Pluk Taiy, Darrmayutinaï dăṣana: khàṅ khā₂ *bhacau₂*, *Kāṃnöt dhammayutika*, *Hlàm nikāy* et *Prāp mār* (2494: gha). Cf. également la bibliographie dans Surak 2522: 67–69.

etc. – accusation également portée par Rāma V: 136, 141, 156; Sulak 2522: 47, 51, 53; Thong Thai 2484: 3), de *pārājika* "celui qui mérite l'expulsion du saṅgha" (Ki 2494: 89, 101, 151) et comparé au Thera Devadatta qui figure dans le canon le mauvais *bhikkhu* par excellence (Ki 2494: 81, 140, 145). Au chevet du roi mourant, il aurait prétendument reconnu son erreur et s'en serait repenti par écrit dans le seul but de lever en sa faveur les hésitations de ceux qui présidaient à la succession au trône du Siam (Ki 2494: 11, 106, 146; Thong Thai 2484: 43, 47–48).

Une fois souverain, Càm Klau entérina sans tarder la requête de Cau Rikś – son confrère qui l'avait aidé à établir la réforme et était devenu entre temps Supérieur du Vat Pavaraniveś – et plaça la Dhammayutikanikāya sous sa protection royale *(rājūpathămbh)* (Ki 2494: 133–134, 139–140). La nouvelle secte représenta alors pour beaucoup l'occasion d'une promotion sociale. Les bonzes Dhammayutika, même venus du peuple, y étaient en quelque sorte "anoblis" et devenaient des *khun nāṅ* (Sulak 2522: 20). Ils obtenaient des titres, recevaient des honoraires et quantité d'offrandes, étaient l'objet de louanges publiques (Ki 2494: 161) et avaient autorité sur ceux du Mahānikāya (Ki 2494: 117–118, 124–125, 127; Thong Thai 2484: 2, 3, 9). Dès lors, ils tinrent à se distinguer de ces derniers en les critiquant ouvertement, en suspectant la validité de leur ordination, obtenant peu à peu que dans certains villages les habitants refusent à ceux-ci l'offrande de nourriture matinale (Ki 2494: 5, 7, 8, 11, 14, 44, 49, etc.; Sulak 2522: 45, 188–191; Thong Thai 2484: 1, 3, 5, 9, 13–15, 23, 74, 77–79, etc.). Enfin, ils s'opposèrent obstinément à opérer avec eux les *saṅghakamma* (Ki 2494: 22, 27–28, 54–57, 114, 118–121, 128–132, etc.; Sulak 2522: 41–46, 53, 55–57, 60, 64–65, 89; Thong Thai 2484: 2, 3, 14, 22, 88). Cette intransigeance fut définitive bien que les successeurs de Mongkut ne lui apportèrent ensuite aucun soutien. L'ordonnance royale du 11 avril 1934 stipule, par exemple, qu'un *bhikkhu* est en droit de passer d'un *nikāya* à l'autre sans recevoir une nouvelle *pabbajjā-upasampadā,* que les deux *nikāya* peuvent opérer ensemble les *saṅghakamma* et qu'il doit n'y avoir qu'un seul *nikāya* au Siam (Khanegnit 2528: 326). Mais en 1941, le Ministère du Culte tentait toujours vainement d'obtenir la fusion des deux ordres (Ki 2494: 46, 167, 171; Sulak 2522: 42, 44, 46–47, 50–51, 53, 66; Thong Thai 2484: 3, 5, 7).

69. Càm Klau fut critiqué en particulier sur six points: rejet injustifié de la validité des vieilles *sīmā* du Vat Samàrāy; pureté douteuse de sa nouvelle ordination reposant sur un vœu adressé aux devatā; introduction de la prononciation du pāli à l'indienne; modification de l'ajustement par le façonnement d'un rouleau tourné non plus à droite mais à gauche[4]; rejet du

---

[4] C'est-à-dire que l'ajustement pincé fut remplacé par l'ajustement écarté de type môn-birman (sur cette question, voir "Les traditions d'ajustement du Theravāda en Asie du Sud-Est et à Ceylan", à paraître).

port de la ceinture de poitrine en toute occasion, sauf le jour de la cérémonie d'*upasampadā*; introduction de l'usage de l'*upasampadā* célébrée sur l'eau (Ki 2494: 104–105; Sulak 2522: 58; sur l'introduction au Siam de la prononciation cinghalaise du pāli, Narit et Damrong 1962–1963, 18: 187). Les adeptes du Dhammayutikanikāya se divisèrent par la suite en deux groupes: le premier, aujourd'hui disparu, était composé par ceux qui avaient reçu l'ordination sur l'eau (= *sīmā nām,* p. *udakukkhepasīmā*) et le second, le seul qui subsista, par ceux qui avaient reçu l'ordination dans un temple (= *sīmā pàk*) (Thong Thai 2484: 83–86). Càm Klau lui même avait été ordonné six fois. Il avait d'abord reçu l'*upasampadā* siamoise traditionnelle, puis celle du Ramañññavaṅś au Vat Mahādhātu, puis une autre sur l'eau avec un chapitre de dix-huit moines du Ramañññavaṅś au Vat Samàrāy, puis une autre avec un chapitre de vingt moines du Ramañññavaṅś dans le temple du Vat Samàrāy, puis une autre encore sur l'eau avec un chapitre de vingt moines du Ramañññavaṅś au Vat Samàrāy toujours, puis une dernière enfin avec un chapitre de moines cinghalais (Ki 2494: 99–100). La plus grande confusion régnait encore sur le nombre requis de *bhikkhu* nécessaires à la célébration d'une *upasampadā*: quatre, cinq, dix, vingt et plus (Ki 2494: 97; Sulak 2522: 83). La nouvelle prononciation du pāli par les Dhammayutika fut notamment caractérisée par l'assourdissement des dentales et des bilabiales sonores: l'ancien |puthaŋ| fut prononcé |budhaŋ| (Ki 2494: 67, 68, 91, 42, 92, 105, 130, 158; Thong Thai 2484: 104). Dès le début, il avait été admis que, dans les rares occasions où les religieux des deux ordres devaient psalmodier ensemble, les formules soient prononcées selon l'ancien usage (Sulak 2522: 42). L'accord fut apparemment remis en question en 1956 à l'occasion de l'ordination de Rāma IX et le rite jugé non-valide. Le roi dut recevoir une seconde *pabbajjā-upasampadā* (= *bidhī dăḷhīkarrm* "cérémonie de raffermissement") exclusivement célébrée par un chapitre de moines Dhammayutika (Sulak 2522: 43–44, 53). Cette cérémonie de "raffermissement" était aussi opérée lorsqu'il s'agissait de l'ordination d'un membre de la famille royale ou d'un haut fonctionnaire (Narit et Damrong 1962–1963, 22: 254 et 23: 5).

70. **Les amendements de Vajirayan.** Le Prince-Patriarche Vajirañāṇavarorasa (1860–1921), de l'ordre Dhammayutika, fils de Samdec Càm Klau (le roi Mongkut), Dixième Saṅgharāja de la dynastie de Bangkok en 1910, fut une des personnalités les plus marquantes du bouddhisme réformé de Thaïlande (Reynolds 1979). Il est l'auteur de nombreux ouvrages qui font connaître, sous la forme de décisions *(vinicchăy),* généralement précédées par une consultation *(Prīkṣā)* ou une réunion *(Praḥjum)* et suivies par une ordonnance *(vidhī),* l'opinion officielle du saṅgha sur presque toutes les controverses touchant à des points de Vinaya, de grammaire, d'histoire, de calendrier, d'ordonnance du culte, de disposition des fêtes, de coutumes, etc.

Son point de vue concernant les règlements de l'ordination est intéressant à maints égards. Il a fait l'objet de dix séances, au cours desquelles

onze questions ont été arrêtées, par les décisions du 9 juillet 1916 et du 8 juillet 1918 (Vajirayan 2514 a: 167–217):

1. Les formules de l'*upasampadā* peuvent être prononcées pour deux ou trois candidats à la fois.

2. La *pabbajjā* doit commencer par les formules: *esāhaṃ bhante...* (§ 13.1).

3. Il ne convient pas de réciter *sabbadukkha nissaraṇananibbāna...* (§ 10.3,4); dire *ahaṃ bhante pabbajjaṃ yācāmi imāni kāsāyāni...* (§ 13.2).

4. Il ne convient pas de prononcer le refuge une fois le *niggahīta* en *ṅ*, puis une seconde fois en *m* (§ 10.11,12); le dire une seule fois, en *ṁ* (§ 13.12).

5. Il ne convient pas d'ajouter *sikkhāpadaṃ samādiyāmi* (§ 10.15), dans l'énoncé des dix *sikkhāpada*; dire seulement: *pāṇātipātā veramaṇī* (§ 13.15).

6. Il ne convient pas de commencer l'*upasampadā* par *paṭhamaṃ upajaṇaṃ gāhāpetabbo...* (§ 10.25); dire directement *ayante patto...* (§ 13.25).

7. Il ne convient pas de terminer les formules du *ñatticatutthakammavācā* en récitant trois fois *upasampanno saṅghena nāgo...* (§ 10.46); le dire une seule fois (§ 13.46).

8. Dans cette dernière stance (§ 10.46), le mot *tuṇhī* ne doit pas être prononcé *tuṇhi*[5].

9. Il ne convient pas que l'*anusavana* fasse connaître son nom *(sammati tan)* avant de réciter les stances de l'*anusāsanaṃ* (§ 10.47); dire *anūññasi kho bhagavā...* (§ 13.47).

10. Il ne convient pas de dire à chaque fois *āma bhante* (§ 10.49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63), dans les formules de l'*anusāsanaṃ*; le dire une seule fois, à la fin (§ 13,65).

11. Il convient d'ajouter, à la fin de l'*anusāsanaṃ,* les stances du *traisikkhā*: *anekapariyāyena kho pana...* (§ 13.64).

71. Avant d'être ratifiée par la décision du 8 juillet 1918, la question de la double prononciation du refuge, examinée à quatre reprises, avait été débattue en ces termes, lors de la consultation du 1er juillet de la même année (Vajirayan 2514 a: 190–191):

Traduction
(Texte original *in fine*)

1. La question de prendre deux fois refuge, une fois le *niggahīta* [prononcé avec le son] *ṅa* et une fois le *niggahīta* [prononcé avec le son] *ma,* a-t-elle été instituée à la suite d'une incompréhension ou d'une hésitation?

---

[5] Ce problème n'existe pas en khmer; en thaï, en effet, toute terminaison en "-hī" évoque malencontreusement le mot *hī* qui désigne le "sexe de la femme"; d'où la modification de la finale en "hi" par le clergé traditionnel (cf. § 38.10).

2. On peut penser que les écoles qui suivirent l'enseignement du Bouddha faisait usage de 2 types [différents] de pāli: les écoles du Nord, d'un pāli sanskritisé, les écoles du Sud, d'un pāli du Magadha. Elles se trouvaient aïnsi divisées, comme on l'explique dans le livre sur les *nikāya,* pp. 6–7[6].

3. L'auguste commentateur[7], qui glosa le Mahāvagga du Vinaya, exposa le rituel du don des trois refuges en expliquant que l'*ācāry* qui y consent doit prononcer le *niggahīta* final de façon liée, en un seul [énoncé], comme ceci: *buddhaṅ saraṇaṅ gacchāmi.*

4. [En revanche,] s'il prononce [le *niggahīta* avec le son] *ma,* les lettres finales doivent être séparées [du mot qui suit] comme ceci: *buddham – saraṇam – gacchāmi.*

5. Selon ce qui est écrit, il indique qu'il faut choisir une [seule prononciation]. Il n'est pas indiqué qu'il faille dire les deux.

6. Etes-vous sans aversion ou vous dressez-vous contre l'usage des écoles du Nord?

7. Dans le cas où l'on admet le *niggahīta* en *ma,* il indique que [les mots] doivent être séparés, parce qu'en sanskrit le *niggahīta* n'est pas toujours en *ma*: il devient *varrgānta* selon la consonne finale [du *vagga*]. Si l'on prononçait de façon liée, il faudrait dire: *buddhan*[8] *saraṇaṅ gacchāmi,* ce que trouveraient difficile ceux qui ne savent pas [le sanskrit].

8. [Aussi] a-t-il indiqué que si [les mots] sont ainsi séparés, le *niggahīta* peut être en *ma.* Autrement, il pourrait sembler que celui qui a institué cet usage n'ait pas été sûr de la façon correcte de prononcer le *niggahīta.*

9. Référons nous à ce que dit le commentaire: "L'ordination du *sāmaṇera* doit être pure[9] des deux côtés et pas seulement d'un seul côté; c'est pour cela (...) que, l'*ācāry* comme le postulant, doivent dire les trois refuges sans déformer le son des consonnes comme BA ou DA[10]".

10. Prescrire ces deux formulations successives et dire le *niggahīta* en *ma* n'est pas faux. [Mais] en récitant [les mots] séparément on rompt la phrase, c'est-à-dire que *tadatthavijānanaṃ,* la "compréhension simultanée" (ou la "compréhension du sens de cela") [fait défaut]. Doit-on accepter [cela] ou quoi? De même, pour défroquer, qu'adviendrait-il si l'on prononçait les formules de façon décousue? Quand on pratique sans comprendre [le sens des] mots, *tadatthavijānanaṃ* est absent. La pratique la plus stricte n'assure pas [la validité de la *pabbajjā*]. Si l'on devait prononcer [les for-

---

[6] Vajirayan 2514b; l'auteur fait référence au schisme de Kosambī.
[7] Buddhaghosa.
[8] Théoriquement, on devrait avoir en sanskrit: *buddhaṃ saraṇaṅ gacchāmi.*
[9] *parisudani*; mais le terme employé par Buddhaghosa est très différent: *ṭhānakaraṇasampadaṃ,* "accomplissement du point d'articulation et de l'organe de l'articulation".
[10] Le texte de Buddhaghosa donne: "BU ou DHA".

mules de la prise de refuge] de cette façon hésitante, pour quelle raison le *kammavācā* ne répéterait-il pas aussi le *niggahīta* en *ma* [quand il énonce ensuite les formules de] l'*upasampadā*? Appliquer cet usage hésitant, hasardeux, c'est faire preuve d'un manque de discernement dont il y a lieu d'avoir honte.

11. On observe que les religieux de Birmanie et de Ceylan répètent également la prise de refuge deux [fois].

12. Il faut abolir [cette deuxième prononciation du] don de la prise de refuge avec le *niggahīta* en *ma*. Il convient de la donner une seule fois, avec le *niggahīta* en *ña*.

13. Ayant réfléchi à cela, qu'en pensent les vénérables Therānuthera?

L'analyse de Vajirayan est bien construite. Il est lui-même très renseigné puisqu'il indique justement que les moines de Ceylan et de Birmanie pratiquent une ordination à deux énoncés (§70.11). Seulement, son hypothèse – certes, difficile à réfuter dans l'état actuel des connaissances – qui rejette, sans aucune explication, la prononciation *makaranta* sur les pratiques des écoles du Nord, fait surtout figure d'argument avancé coûte que coûte pour démontrer la fausseté de cet usage par des Theravādin. Il situe arbitrairement la controverse, non plus au niveau des *nikāya* mais des deux véhicules.

72. Les origines. Contrairement à ce que l'on a toujours cru jusqu'à présent, on s'aperçoit ainsi que les règles concernant l'ordination des Dhammayutika étaient déjà partiellement l'objet, depuis plusieurs siècles, d'une âpre controverse locale. Trois d'entre elles (§70.4, 5, 8) sont déjà soutenues par Dhammagambhīra: énoncé unique de la prise de refuge (§44.6), énoncé abrégé des dix mesures d'entraînement *(sikkhāpada)* (§51.31), prononciation de *tuṇhī* avec un *ī* long (§44.10).

Cela amène à prendre subitement conscience que la réforme de Càm Klau se place en fait dans le droit fil du mouvement introduit dès le XVe siècle sous le nom de Siṅhalapakkha. L'accaparement de ces règles anciennes par le Dhammayutikanikāya appelle une importante remarque sur l'histoire du saṅgha dans la Péninsule. Pour instituer l'ordre Dhammayutika, Samdec Càm Klau s'appuya naturellement sur les usages du Siṅhalapakkha, parce qu'il fondait sa réforme sur l'orthodoxie du Mahāvihāra et que celle-ci avaient déjà des racines séculaires en Thaïlande. Parallèlement au développement des études pāli, il fut donc amené à reprendre certaines positions orthodoxes déjà défendues par Dhammagambhīra et les fidèles de la secte de Vat Padeng mais abandonnées entre temps, consacrant ainsi son opposition aux traditions en place. L'ordination du Dhammayutikanikāya fut donc calquée, pour l'essentiel, sur les principes introduits de Ceylan quatre cents ans plus tôt par Dhammagambhīra. Si donc, comme nous l'avons vu (§66), la *pabbajjā* du Siṅhalapakkha n'était pas enseignée au XVIIIe siècle à la cour d'Ayuthya, le fil reliant le saṅgha au Mahāvihāra n'était pas non plus entièrement rompu.

Certes, Càm Klau fonda le Dhammayutikanikāya à la suite de ses ordinations successives de type môn (§ 69). Il se pourrait donc que la lignée du Siṅhalapakkha ait mieux été conservée en pays môn qu'en pays thaï et que Càm Klau ait en fait rejoint les principes prêchés par Dhammagambhīra par le biais des traditions analogues établies à Pegu au moment de la réforme de Dhammacetī et de la fondation des Kalyāṇīsīmā en 1476[11]. Il est évident que le Vénérable Sāy qui convertit Càm Klau représentait, non pas le vieux Theravāda des Môns, mais une tradition réformée, de type cinghalais. Cependant, on ne trouve pas en Birmanie de trace ancienne d'une *pabbajjā* comportant un énoncé unique du refuge (§ 16). Probablement que, dans ce pays comme au Siam, le Siṅhalapakkha n'avait pas non plus réussi à imposer sa *pabbajjā*. Et comme au XIXe siècle cette tradition a également disparu de Ceylan, il faut penser que ce sont donc les sources siamoises qui, ultérieurement, inspirèrent en partie la réforme de Càm Klau, au moins en ce qui concerne les rites de l'ordination. Ultérieurement, en effet, car la première *pabbajjā* de Càm Klau fut très probablement de type traditionnel, c'est-à-dire avec deux énoncés de la prise de refuge.

73. ***esāhaṃ.*** Les documents en notre possession ne permettent pas de dire si toutes les modifications revendiquées par Vajirayan avaient déjà été défendues par le Siṅhalapakkha. Si, comme on le verra (§ 55), il est raisonnable de penser que les formules *okāsa* faisaient partie de l'enseignement du clergé de Sumana, rien n'est moins sûr, par contre, que l'ancienneté de celles qui commencent par *esāhaṃ.* Dans l'introduction à son livret publié à Bangkok, sur lequel maintenant reposent pratiquement toutes les ordinations en pays thaï, Vajirayan désigne le Neuvième Saṅgharāja, le Patriarche Dhammayut Samdec Sa (1813–1899) – célèbre commentateur du XIXe siècle (Somphong 2515: 156–185) – comme l'auteur des modifications portées (Vajirayan 2524: ca). Si cela est exact, les formules *esāhaṃ* n'auraient donc pas existé en tant que telles avant la fondation du Dhammayutikanikāya, ni même du temps de Càm Klau. Tout porte à croire que c'est une ordination avec un double énoncé du refuge qui eut cours à Bangkok pendant au moins les trois premiers règnes (§ 67). Les caractères actuels de l'ordination Dhammayutika ne furent donc fixés définitivement que plusieurs décennies après la fondation du nouvel ordre.

74. **Mahā Yen.** Ce que l'on peut encore savoir sur l'introduction de la réforme dans l'Etat môn birman par le moine Mahā Yen (1841–1918) en 1875[12] – soit sept ans après la mort de Mongkut –, permet même d'affir-

---

[11] Cf. la même idée dans Reynolds 1973: 64.

[12] Vingt-quatre ans plus tôt, en 1851, le moine thaï Anomamunī Srī fut envoyé à Laṅkā pour y introduire le Dhammayutikanikāya. Mais la nouvelle secte siamoise d'obédience mône ne fut pas acceptée du fait qu'il existait déjà dans l'île le Syāmopālivaṃśika et le Rāmaññanikāya.

mer que la *pabbajjā* du Dhammayutikanikāya ne se distinguait pas encore à cette date de celles du Mahānikāya. Né au Siam dans la village môn de Krung Kruk, Province de Samutsakon, le futur propagateur du Dhammayutikanikāya en Birmanie fut ordonné *bhikkhu* en 1860. Il rencontra Càm Klau au Vat Rajānivās de Bangkok où il passa brillamment ses examens et obtint le titre de Buddhavamsa puis de Mahā. En 1874, Mahā Yen fut envoyé en Birmanie par le nouveau roi et fonda le Dhammayutikanikāya au village môn de Kado-Kawnhat, non loin de Moulmein (Vedagū 1317: 4–10). Or la *pabbajjā* introduite à cette occasion correspondait à celle qui avait cours à l'époque dans tout le pays môn comme en pays thaï: elle commençait par la formule *okāsa* et le double énoncé de la prise de refuge était obligatoire et non pas facultatif, comme cela le devint quand la secte de Mahā Yen adopta ensuite le rituel birman: *sakalavaṭṭha.* De cela il ressort aussi que les motivations de Càm Klau furent en premier lieu de fonder une secte nouvelle, différente, divergeant surtout des traditions locales par l'esprit, plus que par la discipline.

75. Dans ce chapitre, on a vu qu'au XVIe siècle la secte de Sumana était devenue plus populaire que celle de Dhammagambhīra – désormais connue sous le nom de Siṅhalapakkha – et qu'au XVIIIe siècle toutes deux partageaient le même ajustement et la même *pabbajjā-upasampadā* traditionnelle (= *okāsa*). Le Siṅhalapakkha n'avait donc toujours pas imposé son identité au Siam. En revanche, la fondation du Dhammayutikanikāya en 1829 par le quatrième souverain de la dynastie de Bangkok, le roi Mongkut, fut l'occasion d'introduire dans le saṅgha un certain nombre de réformes en partie inspirées par les critiques de Dhammagambhīra quatre siècles plus tôt. L'initiative fut vivement désapprouvée par l'ensemble de la communauté traditionnelle. Les dispositions de la réforme furent l'objet d'une série de décisions *(vinicchăy)* prises sous la présidence du Prince-Patriarche Vajirayān, fils du roi Mongkut, et une nouvelle rédaction des formules de la *pabbajjā* (= *esāhaṃ*), avec un seul énoncé du refuge, fut finalement instituée.

VIII. La Tradition du Mahānikāya

76. Le nom. Le nom de Mahānikāya n'est employé ni dans les chroniques, ni dans les inscriptions. Il est récent et remonte à la période de la fondation du Dhammayutikanikāya (§67). Son introduction a résulté du changement survenu dans le saṅgha, changement analogue à celui qui, par exemple, à l'époque Maurya en Inde, fit prendre le nom de Mahāsaṅghika aux moines placés dans la nécessité de s'identifier par rapport aux nouveaux *nikāya* (Sthavira, Sarvāstivāda, etc.). Le fait qu'aucune nécessité d'identification ne se soit faite sentir plus tôt – et notamment au XVe siècle – confirme ce que rapportent les chroniques du Vat Suandok à propos du faible succès remporté par le Mahāvihāra en Thaïlande. En 1829, nous avons vu que Càm Klau fonda une nouvelle secte qui reçut le nom de Dhammayutikanikāya. En même temps, il assimila les autres factions du clergé traditionnel sous l'appellation de Mahānikāya "le grand *nikāya*", ou Āciṇṇakappikanikāya "le *nikāya* de ceux qui pratiquent comme jadis" (Narit et Damrong 1962–1963, 22: 202–203); mais cette dernière appellation n'a pas été retenue. Ce *nikāya* était "grand", en effet, puisqu'il comptait aussi les bouddhistes de toutes les contrées placées alors sous l'influence du Siam: le Cambodge, le Lanna, le Laos, les Sipsong Panna et la région shan de Chiang Thung.

77. La pabbajjā des Môns. En enseignant une *pabbajjā* dans le droit fil du clergé de Sumana, le Mahānikāya se présente donc globalement comme le continuateur légitime et le dépositaire des traditions de cette école. Mais il est difficile d'imaginer que la diffusion générale des stances *okāsa* soit due à la seule influence de la secte de Sumana. Certes, le prestige du clergé du Vat Suandok s'étendit bien au delà des provinces siamoises du Nord et toucha aussi les monastères de la plaine centrale, des Etats shan et du Laos. Néanmoins, on ne peut pas lui assigner le rôle d'avoir aussi introduit cette rédaction de la *pabbajjā* dans des royaumes comme le Cambodge ou le pays môn convertis au Theravāda avant son avènement. En outre, ce serait prêter aux Siamois une influence qu'ils n'avaient probablement pas encore. Pour expliquer un tel rayonnement du double énoncé de la prise de refuge, il faut remonter avant le XIVe siècle, au temps où cette tradition de *pabbajjā* dut exister d'un bout à l'autre de la péninsule (concurremment ou non à d'autres rédactions), c'est-à-dire, quand le bouddhisme était principalement représenté par le Theravāda des Môns, à côté des grands centres mahāyānistes de l'époque, le royaume d'Angkor et celui des mers du Sud qu'il est d'usage d'appeler Śrīvijaya en dépit de l'obscurité qui règne sur son éventuel emplacement, voire sur sa véritable existence. La similitude

des rédactions de la *pabbajjā* entre les diverses communautés du Mahānikāya de la Péninsule s'explique au contraire, non pas par l'influence des Thaïs, mais par le partage des mêmes sources anciennes. Cela dit, tout prête à croire que les institutions du Siam jouèrent ensuite un rôle prépondérant dans leur conservation.

78. Haripuñjāya était encore gouverné par une dynastie mône au début du XIIIe siècle. Le bouddhisme y aurait été introduit en même temps que la culture de Dvāravatī. Rappelons que Dvāravatī fut le siège principal d'une région, allant en gros de Lopburi au Nord à Ratburi au Sud, délimitée par le même type pré-khmer de vestiges archéologiques, parmi lesquels on a trouvé des inscriptions en pāli et en môn archaïque des VIIe–VIIIe siècles (PŚS II: 17–19) qui permettent d'affirmer qu'à cette date la population de ce royaume était de langue mône et affiliée, en partie au moins, au Theravāda. L'aire d'expansion de la culture de Dvāravatī a d'autre part été jalonnée par la taille de roues de la Loi en pierre qui constituent une des réalisations les plus originales et les plus caractéristiques de son art. On en a reconnu des spécimens jusqu'à Tak et Lamphun au Nord, jusqu'à Chaiya au Sud et jusqu'à Aranya Prathet, la région des Lacs à l'Est (Boisselier 1965: 145; 1972: 53) et le Phnom Kulen (Bizot 1971, Pl. IV). Les courtes formules en langue pāli relatives aux quatre vérités, gravées sur une de ces Dhammacakka exhumées aux alentours de Nakon Pathom et sur le fragment de Lopburi, ont permis d'établir l'existence aux VIIIe–IXe siècles de textes de la littérature du Theravāda (Cœdès 1956: 225–226) et notamment du Vinayapiṭaka, grâce à l'identification d'un extrait du Mahāvagga (Boisselier 1961: 229–230).

Les chroniques en écriture yuon rapportent que des émigrants môns de Lavo (Lopburi) allèrent dans le Nord fonder au VIIIe siècle la ville de Haripuñjaya; Cāmadevī, fille du roi connu sous le nom de Cakkavatti, accompagnée d'une suite de cinq cents hommes et de cinq cents religieux versés dans les Ecritures, y fut sacrée reine (Cœdès 1926: 73–77, Notton 1930: 20, Mls Sdk 2482: 207–208). Ce que l'on sait, après cela, de la conquête de la capitale mône par les Thaïs en 1292, puis de la fondation de Chiang Mai par le roi Mangrai en 1296, ne permet pas d'avancer qu'une réforme des institutions bouddhiques en place fut opérée. Il est dit, au contraire, que lorsque Sumana vint unifier le saṅgha le Lampun, la tradition alors pratiquée était celle des bonzes établis dans la capitale depuis le règne de Cāmadevī (Mls Pdg 1976: 9). Certains monuments de Lampun sont en effet construits sur des sites bouddhiques ayant pu appartenir à des communautés d'Araññavāsin antérieures à, ou contemporaines de, l'arrivée des Thaïs (Notton 1930: 66, Griswold 1975: 25, 36). Les inscriptions en môn et en pāli trouvées sur les lieux de la capitale et dans ses environs relatent des fondations de monuments, des dotations à des sanctuaires bouddhiques, ainsi que la transcription de copies du Tripiṭaka et d'une section des Paritta (Cœdès 1926: 189–195, Halliday 1931: 87–96). Les plus anciennes

ne remontent pas au delà de 1213 (Cœdès 1926: 22, 189), mais elles sont rédigées, d'une manière générale, dans un alphabet identique à celui des inscriptions mônes de la période du roi de Pagan Kyansittha (1085–1113). Le langage utilisé est également très proche de celui des anciennes inscriptions de Birmanie (Blagden *in* Halliday 1931: 86–87). Au surplus, certaines de ces inscriptions non datées pourraient paléographiquement devoir être attribuées à une époque plus ancienne (Penth 1985). Ajoutons que les *sīmā* de pierre disposées autour du Vat Kukut et de Vat Prah That sont d'ailleurs comparables à celles du type le plus commun de Muang Fa Det et, d'une manière générale, de la période de Dvāravatī (na Paknam 1981: 69). Dans l'état actuel des connaissances, tout concorde par conséquent pour faire penser, comme l'a déjà suggéré A. B. Griswold (1953: 15), que le bouddhisme du Lanna se greffa normalement sur le fonds des traditions du Theravāda des Môns. Je ne vois pas non plus à quoi rattacher la rédaction particulière des formules d'une *pabbajjā* à deux énoncés du refuge dans le clergé thaï, si ce n'est globalement aux coutumes des Môns. J'ai déjà attiré l'attention sur la continuité de thèmes primitifs, ceux qui sont ordonnés autour d'une nouvelle naissance notamment, dans une partie des traditions bouddhiques de la Péninsule (Bizot 1984b: 133–138).

79. okāsa. Le mot pāli *okāsa,* "occasion, chance, permission", est typique des formules du fonds bouddhique indochinois; il est généralement utilisé en début de stance, souvent répété trois fois. En revanche, son emploi est pratiquement inexistant dans les textes canoniques. Cette particularité notoire avait notamment conduit les moines du Dhammayutikanikāya de Phnom Penh à se référer péjorativement aux fidèles du Mahānikāya en disant simplement *"okāsa, okāsa, okāsa!"* tout en contrefaisant leur attitude accroupie (et non pas assise). En pays môn, le mot *okāsa* est considéré comme typique des usages locaux. Il revient sans arrêt et permet de distinguer immédiatement les prières du fonds môn de celles empruntée aux traditions birmanes réformées.

Il est intéressant de noter qu'avant la seconde guerre mondiale, dans la bibliothèque de la pagode du village de Hinthada, à côté de Letpadan, au Sud de Prome, un moine trouva un vieux manuscrit birman rapportant que le Môn Shin Arahan avait introduit à Pagan, les formules *"okāsa"* (Mahā cañ̃ charā tō 1975: 25). Quelle que soit son authenticité, l'information atteste l'originalité des formules. On peut penser que le texte se réfère à celles de la *pabbajjā* (§ 10.1, 6, etc.). Cependant, l'emploi de celles-ci n'était probablement déjà pas limité aux cérémonies d'ordination: aujourd'hui encore, dans la région de Moulmein, alors que la *pabbajjā* traditionnelle a disparu, les stances *okāsa vandāmi bhante...* sont toujours très souvent prononcées. Au Cambodge, elles étaient aussi l'objet d'un emploi indépendant de la *pabbajjā*; le moine les récitait chaque fois qu'il avait à s'adresser au chef du monastère (= *vantā grū*), pour confesser une faute, partir en voyage, etc.

okāsa vandāmi bhante sabbaṃ aparādhaṃ khamatha me bhante mayā kataṃ puññaṃ sāminā anumoditabbaṃ sāminā kataṃ puññaṃ mayhaṃ dātabbaṃ sādhu sādhu anumodāmi (§ 10.1, etc.)

"Chance! Je salue le maître avec respect. Que le maître me pardonne toutes mes fautes. Que le mérite que j'ai obtenu soit accepté par le maître. Que le maître me transmette les mérites qu'il a obtenus. Bravo, bravo! J'accepte." D'une certaine manière, le candidat prononce donc les stances *okāsa vandāmi bhante* pour s'adresser à l'ordinant, comme tout religieux, en d'autres circonstances, pour s'adresser au chef du monastère. Ces formules de transfert mutuel des mérites sont dans le fond moins liées à cette rédaction de la *pabbajjā* qu'aux coutumes bouddhiques correspondantes; d'où leur importance en tant que signe.

80. **L'interprétation occulte.** Les textes vernaculaires du Cambodge n'ignorent pas la double prononciation du refuge et lui attribuent un rôle, une signification, dans leur représentation occulte des choses. Le premier volume du Dhammatrai débute par l'exposé des caractères initiaux qui sont à l'origine de tout. Il révèle, de façon souvent énigmatique, la signification ésotérique de la création et y associe l'ordination en tant que rite de renaissance. Les deux énoncés du *saraṇagamn"* sont évoqués à ce propos:

Dhammatrai (C 133)

[kaB,4] *pabittöy niṅ saṃteṅ aṃbī braḥ aṅg mak paṅköt jā tuor akkha"rā tuor akkha"rā mak paṅköt jā aṅg mān dāṃṅ knuṅ dāṃṅ'krov döpv mān jhmoḥ hov thā braḥ dhammatrai neḥ gī braḥ 1 sa: 1* [ka A,1] *ra: 1 na: 1 dāṃṅ 4 neḥ gī rūp dhātu braḥ aṅg mak paṅköt nūv knuṅ rūp braḥ mātār döbv mān braḥ pāḷīy hov ceñ thā buddham 1 dhammam 1 saṅgham 1 neḥ pad padhamma knuṅ E pad' padhamm' khāṅ krov noḥ braḥ pāḷīy ceñ thā buddhaṃ 1 dhammaṃ 1 saṃghaṃ 1 döbv hov thā trai saraṇagaṃm 3 pī neḥ mak paṅköt jā 3 diet braḥ pāḷīy thā ṭūcnèḥ ma 1 a 1 u 1 dāṃṅ 3 neḥ hov thā dhātu braḥ dharmm dhātu braḥ dharmm mak paṅköt jā tuor 4 braḥ pāḷī ceñ thā bu*[1] *1 ka 1 ya 1 pa 1 neḥ tuor dhātu nuv knuṅ döbv mak paṅköt jā pañcasākhā dhāṃṅ 5 tuor braḥ pāḷīy thā ṭūcnèḥ na 1 mo 1 bu 1 ddha 1 ya 1 pabittöy E tuor dāṃṅ 5 neḥ gī jöṅ bī ṭai bī kpāl 1 neḥ köt jā tuor höy*

"Pabitr[2], euy! parlons de l'Auguste venu créer les lettres. Les lettres donnent naissance au corps; elles sont intérieures et extérieures. Elles ont pour nom *dhammatrai* (les "trois dhamma"). Soit: BRAḤ SA RA NA[3]; ces 4 [ca-

---

[1] Lire: "pu"; "pu ka ya pa" sont les initiales des quatre derniers livres de l'Abhidhamma; cf. RBK 1: 87, 101.

[2] Skr.: *pavitra* "pur"; dans les textes khmers, interjection vocative marquant le respect. Cf. RBK III: 46 n 39.

[3] Soit *braḥ saraṇa,* "l'auguste refuge".

ractères-]là sont les *rūpadhātu* ("éléments de la forme") de l'Auguste qui prennent naissance dans le corps de la mère. Alors il y a les caractères suivants: *buddhaṃ, dhammaṃ, saṅghaṃ.* Voilà le premier *pada* ("vers", "formule") intérieur. Le premier *pada* extérieur [est donné par] les caractères suivants: *buddham, dhammam, saṅgham.* Voilà ce qu'on appelle le triple refuge. Ces trois-là en créent trois autres, [soit] les caractères suivants: MA A U[4]; ces trois-là sont appelés *dhātu* ("éléments") du Dhamma. Les *dhātu* du Dhamma créent les 4 caractères suivants: PU KA YA PA. Voilà les *dhātu* intérieurs. Alors naissent les cinq branches, [soit] les 5 caractères suivants: NA MO BU DDHĀ YA[5]. Pabitr, euy! ces 5 lettres sont les deux jambes, les deux bras et la tête. Voici que le corps est créé."

En assignant aux deux énoncés du refuge une place définie dans la chaîne de l'élaboration du corps nouveau, en associant, d'une part la prononciation *makaranta* avec ce que les Khmers appellent "le *pada* intérieur", c'est-à-dire la stance correspondant à la partie de l'enseignement considérée comme secrète, ésotérique, et d'autre part la prononciation *niggahītanta* avec "le *pada* extérieur", la stance correspondant à la partie exotérique de l'enseignement, le Dhammatrai donne peut-être une des raisons pour lesquelles les fidèles de Sumana (après les bouddhistes de Lampun) refusèrent et ceux du Siṅhalapakkha décidèrent d'abandonner la prononciation *makaranta*: ne représente-t-elle pas, dans ce système de croyances non-canoniques, un des facteurs occultes du façonnement mystique de l'initié et, par là même, ce système, avec toute sa symbolique, dans les rites d'ordination?

81. La tradition ésotérique. Si les auteurs modernes ne se sont parfois guère gênés pour critiquer les idées et les croyances du Mahānikāya comme du Dhammayutikanikāya, les textes du fonds traditionnel ne donnent aucune indication sur les questions de controverses dogmatiques. Tout se passe comme si les différends qui agitèrent le saṅgha en opposant les fidèles du Vat Suandok à ceux du Vat Padeng, ou, plus généralement, les fidèles des sectes de la Péninsule à ceux du Siṅhalapakkha, avaient exclusivement relevé des questions concernant le Vinaya. Mais je ne pense pas que cela autorise à dire que le courant initiatique et symbolique attesté dans l'enseignement de la secte du Vat Suandok par quantité de documents en écriture yuon comme le Traisām, le Puôrbandh' (= Pavarabandha), le Saddāvimalā, l'Abhidhammālàm, etc., non moins que dans d'autres communautés d'Indochine par des textes en écriture lao et surtout khmère comme le Dhammatrai, le Dhammajhān, le Dhammaviṅsuṅ, l'Abhidhamm trai triṇs, le Guṇ ḳèv Piṭak, etc.[6], aient été complètement étran-

---

[4] Cf. RBK I: 139 et *passim.*

[5] Cf. RBK I: 74 et *passim.*

[6] Aucun de ces textes n'a encore été édité en entier. Pour des extraits, cf. RBK I, II, III et Bizot 1985b: 208–215.

gers à l'hostilité initiale des Indochinois au mouvement réformateur du Siṅhalapakkha. Il est impossible d'affirmer que les motifs de discorde officiellement invoqués n'aient pas caché des raisons d'un autre ordre et que le caractère secret de celles-ci n'ait pas joué pour empêcher qu'elles soient débattues ouvertement.

Cette tradition ésotérique appartient à un ensemble de croyances qu'on retrouve partiquement dans toute l'Indochine bouddhique; brahmanisme védisant et tantrisme s'y conjuguent (RBK III: 102). Elle est aujourd'hui typique de l'enseignement du Mahānikāya mais renvoie à une époque bien plus ancienne et à un fonds commun resté jusqu'à présent rebelle à toute identification. L'énigme demeure: aucune forme de tantrisme actuellement connue ne lui est vraiment comparable (Bizot 1987). En revanche, on peut raisonnablement assimiler ce fonds commun à celui auquel ressortit la *pabbajjā* des sectes dépositaires de cette tradition ésotérique: le bouddhisme du substrat môn de la Péninsule.

82. Dans ce chapitre, on a vu que le clergé traditionnel avait reçu du roi Mongkut le nom de Mahānikāya, à la suite de la fondation du Dhammayutikaniḳāya, et que se trouvaient aussi groupées sous cette appellation, sauf en Birmanie, toutes les autres communautés de la Péninsule, affiliées à une *pabbajjā* caractérisée par la formule *okāsa vandāmi bhante…* L'origine de cette *pabbajjā* ne peut être étrangère au Vinaya des Theravādin de Dvāravatī. Le mot pāli *okāsa* serait d'ailleurs typique de la tradition mône, comme la formule *okāsa vandāmi bhante…* – employée aussi en d'autres occasions dans toute la Péninsule –, l'est elle-même des coutumes bouddhiques locales. En outre, dans l'interprétation occulte qui sous-tend ces dernières, la double prononciation du refuge en |-m| et en |-ŋ| ne laisse pas d'être prise en considération. Cela attire l'attention sur l'importance qu'a pu prendre, concurremment aux questions de Vinaya, l'enseignement ésotérique dans la conservation de la *pabbajjā* des Môns, laquelle, en réalité, est liée à l'ensemble des coutumes et des croyances spécifiques au bouddhisme de la Péninsule.

IX. Conclusions

83. L'étude conjointe des pratiques et des manuels a mis en évidence l'existence de traditions de *pabbajjā* distinctes et montré que l'introduction du bouddhisme cinghalais dans la Péninsule ne s'est faite ni subitement, ni simplement. G. Cœdès a magistralement fait ressortir, depuis plusieurs décennies, les grandes lignes de cette pénétration: "La réforme du bouddhisme Theravāda à Ceylan par le roi Parākramabāhu Ier, en faveur de la secte du Mahāvihāra, attira dans l'île un certain nombre de religieux venus d'Indochine. On a vu que le retour de l'un d'eux, le môn Chapata, en 1190 fut l'origine d'un schisme dans l'Eglise birmane, et aboutit à l'implantation de l'orthodoxie singhalaise sur la péninsule. De Birmanie, le bouddhisme singhalais passa dans les pays t'ais, puis au Cambodge où, à la fin du XIIIe siècle, l'envoyé chinois Tcheou Ta-kouan le mentionne comme une des trois religions du pays, en donnant aux religieux bouddhistes le nom, venu du siamois, de *Chao Ku*[1] "Monseigneur" (Cœdès 1962: 209–210).

En réalité, et quoique l'histoire du Theravāda n'ait pas suivi en Birmanie la même évolution commune que dans les autres pays bouddhistes de la péninsule, la coutume généralisée du double énoncé de la prononciation du refuge prouve que le retour de Capaṭa, non plus que celui de Dhammagambhīra au Siam deux siècles plus tard, ne modifia beaucoup les traditions locales. Le nouveau mouvement (Pacchima), ou Sīhaḷasaṅgha, qu'il fonda à Pagan avec ses trois compagnons n'élimina pas plus l'ancienne secte (Purima) provenant de Thatôn que celui de Dhammagambhīra, les usages môns établis en pays thaï. L'inscription de Kalyāṇī rapporte à ce sujet une chose intéressante: en conférant l'ordination à Capaṭa et à ses compagnons, les moines du Mahāvihāra agirent en tant que descendants de Mahindathera vis-à-vis de ceux de Soṇathera et Uttarathera (Blagden 1928: 190; cf. aussi Paññasāmi 1861: 45). Posée en ces termes, la question est replacée dans le contexte de la tradition pāli non-canonique des chroniques et des commentaires (Dīp VIII, 1–13; Mhv XII, 1–54, Sp 63,19–69, 15). Quelle que soit la part du mythe dans ces événements que plusieurs sources épigraphiques anciennes recoupent en partie, l'hypothèse suivante se présente aussitôt à l'esprit: la lignée de Mahinda aurait transmis une *pabbajjā* avec un seul énoncé de la prise de refuge (en *m* ou en *ṃ*); celle de Soṇa et Uttara, au contraire, une *pabbajjā* avec un double énoncé du refuge (en *m* et en *ṃ*). Ainsi, la tradition instituée à Ceylan, au temps d'Aśoka, par Mahindathera n'aurait pas réussi à s'imposer, quinze siècles

---

[1] Cf. §51, [1]n.

plus tard, dans l'ex-Suvaṇṇabhūmi (= le pays môn, Blagden 1928: 185) où, depuis la même époque et selon les sources mônes, le bouddhisme se fonde sur une autre tradition, celle de Soṇathera et Uttarathera (Blagden 1928: 196). Il semble d'ailleurs qu'à l'époque de Dhammacetī cette lignée de Soṇa-Uttara formait toujours une école à part (Paññasāmi 1861: 52). Sans doute, dans l'état actuel des connaissances, une telle relation: lignée de Mahinda = refuge en un seul énoncé et lignée de Soṇa-Uttara = refuge en deux énoncés, ne peut être établie que par conjecture. Néanmoins, dans cette hypothèse, s'il n'est pas permis d'exclure entièrement une origine indienne à ces deux partis phonétiques, avant donc la propagation du bouddhisme dans les royaumes étrangers sous Aśoka, il est plus normal de penser qu'ils se soient graduellement formés après, à la suite de processus séparés. En effet, de même qu'une partie du Vinaya des Sarvāstivādin, des Dharmaguptaka, des Mahīśāsaka et des Theravādin ont une source unique: le Vinaya introduit par les missionnaires d'Aśoka (Frauwallner 1956: 23), de même les traditions de *pabbajjā* établies par ces derniers à Ceylan et en Basse-Birmanie, comme d'ailleurs dans les autres contrées, furent vraisemblablement tout d'abord identiques.

Le bouddhisme cinghalais ne passa pas non plus de Birmanie dans les pays thaïs. Sumana n'établit rien de durable à Sukhothay et Dhammagambhīra introduisit sa réforme directement de Ceylan. En fait, Cœdès semble étendre abusivement le bouddhisme réformé du Mahāvihāra aux traditions non-mahāvihāravāsin du Theravāda local, c'est-à-dire du Theravāda des Môns, modifiées par Sumana à Lampun. Il n'ignorait pourtant pas que le royaume de Dvāravatī adhérait "à un bouddhisme de langue pāli, qu'il faut bien se garder d'appeler "singhalais", puisque le bouddhisme singhalais est le résultat d'une réforme du roi Parākramabāhu en faveur de la secte du Mahāvihāra" (Cœdès 1956: 226). Mais, faute de critériums précis, ses recherches passèrent sur le problème de l'identification des éléments non-cinghalais (en particulier ceux qui provoquèrent les hésitations d'Ānanda) et il ne vit pas que la réforme de Chiang Mai les avait en partie conservés. En vérité, ce sont justement les rites et la doctrine de ce bouddhisme non-réformé de langue pāli dont parle Cœdès qu'adoptèrent les Birmans, les Thaïs et les Khmers, avant l'arrivée des écoles mahāvihāravāsin dans la Péninsule, et qu'ils conservèrent ensuite plus ou moins parfaitement jusqu'à nous.

84. En ce qui concerne les Khmers, l'expansion de l'empire angkorien amena une partie d'entre eux à se déplacer dans les nouvelles zones de colonisation où ils coudoyèrent, voire adoptèrent, le Theravāda peut-être avant son introduction au Cambodge. Une inscription en pāli et en khmer (K 966) trouvée aux environs de Nakon Savan, avec un matériel votif appartenant au style tardif de Dvāravatī, atteste en 1167 l'existence du Theravāda dans cette région. En dépit de l'usage du khmer, Cœdès a supposé que ce document, qui représente le plus ancien témoignage de l'usage du

pāli trouvé dans la Péninsule en dehors de la Birmanie (mis à part les formules *ya dhammā* et autres de Nakon Pathom), pouvait provenir du royaume de Haripuñjaya, où le bouddhisme môn d'expression pāli était pratiqué, plutôt que de Lavo dont les nombreux vestiges d'un bouddhisme hīnayāna n'ont laissé aucune preuve de l'emploi du pāli. Ce faisant, il méconnaissait que la stèle khmère dite de Sal Sung (K 410) indique très probablement l'existence à Lavo d'une communauté de Sthaviravādin dont la langue sacrée est par définition le pāli. L'inscription de Nakon Savan pourrait donc bien émaner d'un territoire relevant du royaume de Lavo érigé en état indépendant et ayant à sa tête un mahārājādhirāja, comme Cœdès le suggérait du reste en seconde hypothèse (Cœdès 1958: 139). Or si l'épigraphie de Lavo est mône jusqu'au XIe siècle, elle devient khmère à partir de cette date et cela correspond à l'existence d'édifices apparentés aux monuments khmers du Xe siècle et du style du Bayon qui attestent une architecture qu'on doit cependant distinguer des constructions véritablement khmères et qui font entrevoir un courant de prolongements locaux des styles angkoriens des XIe–XIIIe siècles (Boisseliers 1969: 54). La ville fut annexée par les Thaïs aux XIIe–XIIIe siècles, soit après la période de l'expansion cambodgienne dans toute la région située à l'Ouest du Grand Lac. Indépendamment des cultes pratiqués à Angkor, la prédominance à Lavo et dans toute cette région de monuments et d'images bouddhiques, ainsi que la présence de tablettes votives d'inspiration mahāyānique (Avalokiteśvara, Bouddha sur nāga, Tāra formant triade, etc.) ou du type de la péninsule malaise portant l'inscription sanskrite *ye dharma* (Boisselier 1969: 52, 55), prouvent que le bouddhisme y avait conservé sous la domination khmère l'importance qu'il avait au temps du royaume de Dvāravatī.

85. L'inscription de Sal Sung, datée de 1022–1025, reproduit une prescription du roi d'Angkor Sūryavarman I ordonnant que soient saisis ceux qui perturberaient la retraite des religieux résidant sur les lieux. Cœdès souligna l'importance de ce texte dont un passage mentionnait l'existence de moines appartenant à deux sectes bouddhiques (PŚS II: 21): *vraḥ paṃnvas bhikṣu mahāyāna sthavira,* "ceux qui ont pris les ordres comme moines *(bhikṣu)* dans (la secte) Mahāyāna ou (dans la secte) Sthavira" (PŚS II: 23). On peut admettre avec Cœdès que *"paṃnvas bhikṣu"* se rapporte globalement à *"mahāyāna sthavira"; sthavira,* "ancien, dignitaire", pourrait être pris comme titre conféré aux moines ayant dix ans d'ancienneté, équivalent au pāli *thera,* mais on ne devient pas *sthavira* par une ordination. La difficulté qu'entraîne la traduction de Cœdès tient au fait que *mahāyāna* est le nom d'un Véhicule alors que *sthavira* correspond à celui d'une secte et que, dans ce cas, on attendrait plutôt quelque chose comme *"bhikṣu mahāyāna bhikṣu sthavira"*[2]. Il est dès lors possible d'imaginer que *mahāyāna-*

[2] Je remercie le Professeur Ph. N. Jenner d'avoir bien voulu me faire connaître son analyse minutieuse de l'inscription.

sthavira fasse référence à des Sthavira adeptes du Mahāyāna sans référence à une secte particulière. Mais on aurait alors normalement dû avoir en khmer: *sthaviramahāyāna,* le déterminé précédant le déterminant; dans cette hypothèse, *bhikṣu* ferait dans la phrase double emploi avec *sthavira.* La forme inverse donnée dans le texte, qui correspond à la tournure des langues indiennes, fait problème. Elle semble faire ressortir *mahāyānasthavira,* sinon comme deux noms que Cœdès rendit par ceux d'écoles différentes, du moins comme un composé nominal indépendant utilisé comme tel par les auteurs de l'inscription, ce qui expliquerait que l'ordre des mots soit celui du sanskrit et non du khmer. Le mot *mahāyānasthavira,* que Dupont se garda d'interpréter (1959: 282), peut-il être alors considéré comme une construction pāli ou sanskrite normale, utilisée pour qualifier conventionnellement des Sthaviravādin (= Theravādin) adepte du Mahāyāna, et renvoyer à l'expression employée par Hiuan-tsang pour désigner les moines de type Abhayagirivāsin?[3] On aurait alors la lecture suivante: "ceux qui sont ordonnés *bhikṣu mahāyānasthavira*". Mais, dans ce cas, n'aurait-on pas dû normalement avoir *mahāyānasthaviravādin* au lieu de *mahāyānasthavira*? Cela, ajouté à l'absence de l'expression *mahāyānasthavira* dans les autres documents de l'épigraphie indochinoise empêche d'oser reprendre ici la signification que lui donna trois siècles plus tôt le Chinois Hiuan-tsang. Il n'en reste pas moins vrai que l'inscription de Lopburi fait savoir, même dans ce cas, que ces bonzes Sthaviravādin partageaient leur résidence, non seulement avec des Mahāyānistes, mais avec des *tāpasvi yogi,* c'est-à-dire probablement des ascètes bouddhistes non-*bhikkhu* appelés Tapas (§ 3), et qu'ils récitaient des *mantra.* Une telle association ne saurait en principe être attribuée à des Mahāvihāravāsin, connus pour ne pas s'être ouverts aux autres formes religieuses. En outre, la promulgation de cette prescription royale adressée aux Khmers (ou aux autorités khmères) de Lavo suggère que les occupants de ces résidences forestières – probablement donc des Araññavāsin – durent être protégés, soit en raison du milieu local inhospitalier dans lequel ils s'étaient nouvellement établis, soit au contraire contre les colons du Cambodge (l'inscription est en khmer) récemment arrivés et dont les croyances religieuses différaient. Le fait (inhabituel) que le nom de la secte de ces bonzes soit mentionné dans l'inscription indique peut-être aussi qu'il s'agissait d'écoles encore peu répandues ou qui n'étaient pas (re)connues par tous.

---

[3] Hiuan-tsang recense en huit catégories les religieux de l'Inde bouddhique parmi lesquels il distingue les Sthavira proprement dits des Mahāyānasthavira, ces derniers étant influencés par les théories mahāyānistes et distingués par lui des adeptes du Mahāyāna et même d'une catégorie de *bhikṣu* étudiant à la fois le Hīnayāna et le Mahāyāna (Lamotte 1958: 596–597). Parlant de Ceylan, il mentionne que 20000 bonzes "principally follow the teaching of Buddha, according to the dharma of the Sthavira school of the Mahāyāna sect. When 200 years had elapsed, through discussion, the one school was divided into two. The former, called the Mahâvihâravâsinas, was opposed to the Great Vihicule and adhered to the teaching of the Little Vehicule; the other was called Abhayagirivâsinas; they studied both vehicules,

86. La question des "borne de sīmā" qui délimitent l'aire des ordinations dans la péninsule peut être ici également invoquée à propos de l'introduction du Theravāda en pays khmer. Si les provinces thaïes du Nord-Est ne semblent guère pouvoir être considérées comme ayant réellement fait par-

---

and widely diffused the Tripiṭakas" (Beal 1906, II: 247). Hiuan-tsang rencontra dans la première moitié du VIIe siècle des Mahāyānasthavira, c'est-à-dire des Theravādin non-mahāvihāravāsin et plus probablement des Abhayagirivāsin ou du moins une secte apparemment très proche (Bareau 1955: 208, 243), à Bodh-Gayā, dans un monastère construit là par un roi cinghalais (Beal 1906, II: 133), au Kaliṅga, à Bhārukaccha et au Surāṣṭra. Ces moines pouvaient venir de Ceylan, mais il n'est pas interdit de penser qu'ils aient appartenu à des communautés remontant aux premiers développements du Theravāda en Inde qui y aurait subi le même type d'influence et les mêmes divisions qu'à Ceylan. Leurs textes devaient être en sanskrit, comme ceux de leurs confrères Abhayagirivāsin cinghalais, et le fait qu'ils soient qualifiés de Sthavira implique également de leur part l'usage de recueils canoniques en pāli.

On ignore l'origine de l'expression particulière employée (ou forgée) par Hiuan-tsang pour désigner des Theravādin d'influence mahāyāniste du type Abhayagirivāsin (Waters 1904 II: 136, 198, 224, 241, 248, Beal 1906 II: 133, 208, 247; 260, 269, Lamotte 1958: 596, Bechert 1977: 364). Elle ne se rencontre dans aucune inscription indienne ou cinghalaise connue (courrier de G.Schopen à O. von Hinüber – lettre du 28 février 1984), mais se trouve reconstruite à partir du chinois et l'on peut s'interroger sur son interprétation, car le texte de Hiuan-tsang n'est pas clair. "Mahāyānasthaviravādin" est utilisé à cinq reprises par l'auteur dans une phrase presqu'identique: les moines pratiquent et étudient ou suivent "la/les doctrine(s) de la/des secte(s) Mahāyāna [et?] Sthavira" 習學大乘上座部法 (T. 2087, LI–K. 8: 918 b, k. 10: 929 a, k. 11: 934 a, k. 11: 935 c, k. 11: 936). Le Professeur A. Bareau a bien voulu me faire observer qu'il n'est pas permis de décider si les caractères "grand-véhicule" et "en haut assis/siège" ("ceux qui ont un siège élevé" = Sthavira) sont simplement juxtaposés ou non, et donc si les communautés ainsi désignées ne se divisaient pas, en réalité, en ceux qui étudient la doctrine de la secte du Mahāyāna et ceux qui étudient la doctrine de la secte des Sthavira.

Toutefois, que Mahāyānasthaviravādin provienne ou non d'une mauvaise lecture de texte de Hiuan-tsang ne remet pas en cause la nature hybride des Abhayagirivāsin qui "étudient à la fois les deux Véhicules et propagent largement le Tripiṭaka" (T. 2087, LI: 934 a), mais seulement leur répartition éventuellement. Celle-ci correspondrait dès lors à celle des Sthavira prit comme désignation collective des différentes sectes du Theravāda sans distinction. Les indications du pèlerin chinois varient justement au cours de ses ouvrages et les moines du Kaliṅga et ceux de Surāṣṭra y sont tantôt donnés comme adeptes "de la/les secte(s) Mahāyāna-Sthavira", tantôt comme des Sthavira (Beal 1911: 134, Bareau 1955: 208). A la fin du VIIe siècle, I-tsing donne une répartition sensiblement identique du domaine de l'Āryasthaviranikāya, nom qui, en réalité, recouvre indistinctement pour lui les trois subdivisions cinghalaises (Takakusu 1896: 7–8). Il précise ainsi globalement que les Sthavira (et donc aussi les Mahāyānasthaviravāsin automatiquement inclus dans les trois subdivisions) composaient la presque totalité des sectes dans le Sud de l'Inde, et qu'il s'en trouvait également au Magadha, au Lāṭa, au Sindhu et dans les îles des mers du Sud (Java, Sumatra). D'une façon générale, en effet, les classifications tardives du VIIe siècle groupent aussi les trois sectes theravādin sous la dénomination commune de Sthavira, à cause de leur canon commun et en dépit de leur divergences. On peut dès lors penser que si l'expression de Hiuan-tsang avait désigné de façon distincte des adeptes du Mahāyāna et des adeptes du Sthaviravāda au Kaliṅga et au Surāṣṭra, la présence de Mahāyānistes aurait de même été distinguée au siècle suivant par I-tsing et non pas confondue avec celle des Sthaviravādin. En conséquence, je pense qu'on peut admettre que le terme Mahāyānasthavira employé par Hiuan-tsang désigne bien des Sthavira adeptes du Mahāyāna.

tie du royaume de Dvāravatī en raison d'une originalité certaine de leur art, elles n'en furent pas moins de culture mône et entretinrent avec Dvāravatī des relations suivies (Boisselier 1972: 55). Ces relations furent notamment localisées par la présence de *khaṇḍasīmā,* ou feuilles de *sīmā,* "limite, frontière", c'est-à-dire de bornes *(nimitta)* représentées par des dalles ou stèles en pierre (voire de bois) appelées en k. *slīk sīmā,* ou en t. *pai sīmā,* "feuille de sīmā", délimitant l'aire des ordinations. La découverte de feuilles de *sīmā* historiées dans le site de Muang Fa Det (Seidenfaden 1954: 643–647, Diskul 1956: 362–367), dont l'art est influencé par les traditions angkoriennes et chames du IXe siècle, quoique l'architecture de brique soit fort proche de celle du Bassin du Menam et que des inscriptions en môn des VIIe–IXe siècles y aient été trouvées, renvoie à la culture de Dvāravatī (Boisselier 1972: 50–51; Krairiksh 1974: 37). Si certaines des feuilles de *sīmā* non figuratives trouvées dans tout le Nord-Est peuvent remonter au VIIe siècle, celles-ci, dont les thèmes illustrés sont tirés des Jātaka-atthavaṇṇanā et particulièrement du Mahānipāta, doivent être datées des IXe–XIe siècles (Krairiksh 1974: 39, 57). Leur fonction bouddhique, est attestée par les nombreux exemples découverts *in situ* et aussi par une inscription en khmer gravée peut-être au VIIIe siècle sur ce qui semble être une feuille de *sīmā* trouvée dans la province thaïe d'Udonthani (Solheim et Gorman 1966: 159). La plupart des feuilles de *sīmā* historiées proviennent de la province thaïe de Kalasin, mais deux sites meublés de pièces comparables ont été découverts au Cambodge, sur le Phnom Kulen (Boulbet et Dagens 1973: 54–52). En outre, le même type de *sīmā* illustrant les dix grands Jataka est présent à Thaton, en Basse Birmanie, dans la première moitié du XIe siècle, avant la conquête de la ville par Aniruddha (Luce 1969: 252). Puisqu'il n'existe aucun prototype de ces feuilles de *sīmā* inspirées de l'art de Dvāravatī en Birmanie, celles-ci peuvent correspondre à une époque de renouveau bouddhique suscité par l'arrivée de communautés mônes du Nord-Est, peut-être à la suite de l'expansion du Cambodge (Krairiksh 1974: 59–63).

L'existence de ces foyers d'inspiration mône, dont la plupart des sites peuvent être localisés par la présence de feuilles de *sīmā* datables du VIIe au XIIIe siècles, pose un problème intéressant: en effet, à l'époque où le Mahāyāna était pratiqué en pays khmer, les feuilles de *sīmā* sont totalement inconnues. Si l'érection de ces bornes rituelles est relatée dans l'épigraphie de Dvāravatī, de Thaton et de Pagan, aucune allusion n'y est faite au Cambodge où leur pose n'est signalée seulement qu'au XVIe siècle dans une inscription de Kompong Cam (Giteau 1969: 104). Seules les terrasses bouddhiques d'Angkor Thom, dont la datation reste délicate mais ne saurait être postérieure au XVIe siècle, présentent, comme à Sukhothay, un *uposathāgāra* distinct du *vihāra* et entouré de feuilles de *sīmā.* Les dalles de pierre du dépôt archéologique de la conservation d'Angkor, minces et d'assez grande taille, découpées en accolade et ornées d'un Lokapāla, peuvent toutefois être datées du XIIIe siècle et représenter le plus anciens spécimen

du Cambodge (Giteau 1969: 110). L'apparition de ces feuilles de *sīmā* correspond donc à l'introduction d'un bouddhisme de type nouveau en pays khmer, différent du bouddhisme angkorien, mais dont des centres existaient déjà notamment à Nakon Rajasima, à Chanthaburi, à Petchaburi et à Lavo, où la facture de ces bornes trouvées sur place relève de l'art tardif de Dvāravatī mais aussi des styles khmers d'Angkor Vat et du Bayon (Na Paknam 1981: 70–71). Les Khmers des provinces thaïes du Centre et du Nord-Est entrèrent donc en contact avec des traditions bouddhiques qui ne furent que plus tard introduites à Angkor. Cela permet de rejeter définitivement une origine éventuellement cambodgienne du bouddhisme pratiqué dans la Péninsule.

87. Si les textes canoniques du Theravāda imposent l'usage de *sīmā* (Vin I: 106–111, Vin V: 221), les feuilles de *sīmā* font d'ailleurs seulement leur apparition à Ceylan à l'époque de Polonnaruva (1017–1235). Aucune école ancienne du bouddhisme angkorien ne devait donc ressortir à ce Theravāda. En revanche, l'existence de feuilles de *sīmā* est attestée, à partir des VIe–VIIe siècles, dans les principaux sites d'une aire de répartition incluant la Birmanie (Pagan, Thaton), les provinces thaïes du Sud (Nakon Sri Thammarat, Phatthalung, Surathani), du Nord (Haripuñjaya), du Centre (Ratchaburi, Lavo, Sukhothay, Ayuthaya), de tout le Nord-Est et d'une petite partie du Cambodge (Phnom Kulen) (Na Paknam 1981: 60–79). Le matériel archéologique et l'épigraphie de ces sites consacrés par des feuilles de *sīmā* doivent être attribués à des traditions bouddhiques presque toujours associées au Mahāyāna. Il serait alors du plus grand intérêt de savoir si cette coutume du bornage rituel des temples à l'aide de feuilles de *sīmā* fut jamais appliquée par des écoles non-theravādin. S'il était un jour possible d'affirmer le contraire, autrement dit que cette coutume est typique du Theravāda, on tiendrait la preuve que les Mahāyānistes de la Péninsule, dont les sanctuaires étaient délimités par des feuilles de *sīmā* (à l'inverse de ce qui s'est passé au Cambodge où le périmètre sacré des temples dut être limité par d'autres types de *sīmā*, comme un fil rituel, un muret, de l'eau, etc.), étaient des Theravādin non-mahāvihāravāsin, c'est-à-dire des Mahāyānasthavira ou Theravādin adeptes du Mahāyāna.

Il faut noter que les feuilles de *sīmā*, en schiste gris et de grandes dimensions, d'un type plus moderne, semblent devoir être attribuées aux nouveaux *nikāya* cinghalais et nettement différenciées des bornes précédentes qui relèveraient alors d'une ancienne tradition du Theravāda. C'est à ces nouveaux *nikāya* que ressortiraient exclusivement les feuilles de *sīmā* de Sukhothay, en dépit des témoignages antérieurs du bouddhisme dans la capitale dont les anciennes bornes rituelles, probablement en grès et plus petites, auraient alors été détruites (Na Paknam 1981: 72). Plusieurs exemplaires de ces dernières ont été conservés à Lopburi et à Ayuthya, conjointement aux mêmes feuilles de *sīmā* en schiste, ce qui pourrait attester l'existence simultanée de Theravādin relevant de différentes obédiences

(Na Paknam 1981: 73–74). Il est possible d'imaginer que la coutume du double bornage des monastères, voire des feuilles de *sīmā* taillées en redent, soit devenu le signe de la rénovation du lieu par l'orthodoxie cinghalaise (Damrong 1973: 7). Néanmoins, il existe des feuilles de *sīmā* par paires datant de la période de Dvāravatī et donc probablement antérieures à l'arrivée de l'orthodoxie du Mahāvihāra (Na Paknam 1981: 60). L'hypothèse contredit le Mahāvagga et la Vinayaṭṭhakathā par le fait que les nouvelles *sīmā* tombent sur le coup des 10ᵉ et 11ᵉ *vipatti,* c'est-à-dire qu'elles deviennent sans valeur parce qu'elles se mêlent et se superposent à des *sīmā* antérieures, perdant ainsi leur validité (Vin I: 111). Mais la Mūlasāsanā du Vat Suandok explique qu'on procédait, au XIVᵉ siècle comme aujourd'hui, aux rites spéciaux dits *suot thon* pour "défaire", sans les ôter, les anciennes feuilles de *sīmā* avant de planter les nouvelles (Mls Sdk 1939: 362).

88. J. Dumarçay pense que ces feuilles de *sīmā* sont, d'une manière générale, la continuation des rites qui recouvrent une opération obligatoire de la construction d'un temple; elles matérialisent les points d'implantation (= les chaises) fixés en dehors de l'aire de construction pour la mise en place du bâtiment. Il a observé à Java que le périmètre du temple de Prambanam était ainsi délimité par neuf marques, les constructions ayant été légèrement décalées vers le Nord pour ne pas recouvrir celle du centre. Ces marques étaient matérialisées par de petites bornes fixées dans un socle de pierre et reportées sur les différents niveaux au fur et à mesure que le temple s'élevait, puis surmontées d'une tourelle après travaux afin d'en conserver l'emplacement (Dumarçay 1982: 88). Les listes du Vinaya ne donnent que des exemples de *sīmā* correspondant à des marques naturelles (éminence, pierre, forêt, arbre, chemin, termitière, cours d'eau, etc.). Les bornes de construction pourraient donc parfaitement se trouver à l'origine des feuilles de *sīmā* en pierre taillée délimitant l'aire rituelle des temples du Theravāda, et les bases de pierre enfouies dans le sol en seraient devenues les "racines" (k. *ṛas*). Mais dans cette hypothèse, il est évident que ces bornes auraient reçu une évolution ultérieure, indépendante des techniques de construction – elles ne correspondent pas aux points d'implantation du bâtiment qui ne sont pas conservés – et proprement bouddhique, comme par exemple la coutume de doubler d'anciennes feuilles de *sīmā* devenues suspectes par de nouvelles.

89. En 1296, le bouddhisme dont Chou Ta-kuan fut témoin à Angkor n'était pas celui du Mahāvihāra. Des bonzes en jaune cohabitaient avec des prêtres habillés comme le commun des hommes, c'est-à-dire les reins ceints d'un morceau d'étoffe, les brahmanes s'attachant un cordon de fil blanc au cou qu'ils gardaient toute leur vie et les *tāpasa* (déjà rencontrés au début du XIᵉ siècle, §84) portant une coiffe de tissu blanc ou rouge (Pelliot 1951: 14–15). Si les brahmanes ne possédaient pas d'école ou de lieu

d'enseignement, l'auteur note que les *tāpasa* avaient des monastères, mais plus petits que ceux des bonzes, qu'ils rendaient un culte à un bloc de pierre (= *liṅga*?) et que les nonnes avaient accès à leur communauté (Pelliot 1951: 15). Il rapporte également que le son des conques se faisait entendre lorsqu'apparaissait le souverain (Pelliot 1951: 35), et l'on peut penser que c'était là le fait de brahmanes et plus précisément de brahmanes attachés comme aujourd'hui au service du palais. Toutefois, en dépit des précisions qu'il fournit dans ses mémoires et qui renvoient apparemment à des adeptes de l'hindouisme, Chou Ta-kuan hésite à dire de quel modèle au juste les brahmanes et les *tāpasa* se réclamaient (Pelliot 1951: 14–15). Il n'est pas sûr que cette incertitude trahisse uniquement son incompétence en la matière: elle montre peut-être que déjà à l'époque l'état des choses ne se résumait pas à une simple juxtaposition d'églises; bonzes et *tāpasa,* en effet, pouvaient indifféremment opérer un même rite, comme la défloration des filles nubiles *(tchen-t'an).* Ce n'est donc peut-être pas, ainsi qu'on a pu le croire, la description de trois "religions" que le visiteur chinois au Cambodge a laissé, mais plutôt celle de trois classes de religieux qui coexistaient au sein de la société bouddhiste, car sur ce point l'auteur ne semble pas hésiter: toutes les familles pratiquaient le culte de Bouddha (Pelliot 1951: 16), les enfants étaient confiés aux bonzes pour leur éducation (Pelliot 1951: 15) et dans les temples, et même les tours où les statues étaient en bronze et toutes différentes, les images représentées – selon lui et peut-être à tort, mais cela ne change rien à notre propos – étaient des Bouddha (Pelliot 1951: 11, 12, 14). Ces Theravādin d'Angkor recevaient très probablement une *pabbajjā* avec des formules du refuge répétées de deux façons différentes, alors que les Tapas devaient les prononcer sans contraintes phonétiques spéciales (§ 5).

Il existe une dizaine d'inscriptions datées de l'époque de Chou Ta-kuan provenant de la région d'Angkor. Certaines sont en sanskrit, d'autres en khmer, et, pour la première fois dans l'épigraphie du Cambodge, quelques-unes en pāli (K 501, K 754), voire en pāli hybride (K 144). La religion de référence n'apparaît pas toujours dans chacun de ces textes, mais deux d'entre eux en tous cas montrent que bouddhisme et śivaïsme sont étroitement liés. La stèle K 470 en khmer, trouvée à proximité du Bayon, rappelle une donation en faveur d'un culte du *liṅga*; or le donateur précise que son offrande doit durer "jusqu'à la venue de l'Omniscient *(sarvajña)*". La fameuse inscription en langue pāli de Kok Svay Che (Pouok) se réfère, par exemple, à un culte du Bouddha *(buddhapūjā)* avec la présence d'officiants appelés *yājaka* et des donations pour cette *pūjā* de riz, de fleurs, etc. (BEFEO XXXVI, 14). Ces témoignages corroborent l'interprétation d'une description d'un clergé hybride par Chou Ta-kuan.

90. Croire que les *tāpasa* n'étaient pas liés au bouddhisme serait une méprise. Ils s'y trouvaient déjà d'une façon au moins aussi curieuse qu'aujourd'hui, et c'est le mérite des longues relations livrées par l'épigraphie

thaïe, dont l'équivalent n'existe malheureusement pas pour cette période au Cambodge, de pouvoir le montrer. Le saṅgha hybride d'Angkor, dont les *bhikkhu* avaient justement reçu un nom siamois, ne pouvait pas être très différent de celui de Sukhothay à la même époque.

L'inscription khmère du Bois des manguiers (K 413) rapporte que: "S. M. Śrisūryavaṃśa Rāma Mahādharmarājādhirāja a étudié intégralement les Saintes Ecritures (Tripiṭaka), il a étudié le Vinaya et l'Abhidhamma selon la méthode des maîtres traditionnels *(lokācāryyakṛtyā),* à commencer par les brahmanes et les ascètes *(tāpasa).* Le roi connait le Veda, les traités et les traditions, la loi et les maximes, à commencer par les traités d'astronomie; les étoiles..." (PŚS I: 98)[4]. Cette mention faite à des religieux de type brahmanique enseignant ou étudiant le bouddhisme est quelque chose de typique en Asie du Sud-Est. Les brahmanes sont signalés dans les inscriptions de Sukhothay comme faisant naturellement partie de la société thaïe bouddhiste (PŚS nº 3, 4, 38). En revanche, les Tapas (PŚS nº 4, 5, 95) ou *phā khāv* (PŚS nº 9, 14, 15) apparaissent plus directement mêlés au saṅgha.

Les inscriptions du Bois des manguiers apportent encore d'autres indications à ce sujet. En 1361, à l'occasion de la visite à Sukhothay d'un Mahāsāmi Saṅgharāja de Martaban[5], Mahādharmarāja Ier résolut de recevoir

---

[4] *braḥ pāda kamrateṅ añ śrī śūryyabaṅśa rāma mahādharmmarājādhirāja draṅ braḥ piṭakatraya āc ryyaṅ [ca]p ryyaṇ braḥ vinaya braḥ abhidharmma toy lokācāryyakrtyā d[aṃ]nep ra toy brāhmaṇa tapasvi saṃtec pavitra ñāpta beda sāstrāgama dharmma nyāya phoṅ daṃnep ra jyotisāstra ta gi tārā daṃ...*

A. B. Griswold et P. na Nagara ont cependant corrigé la traduction de Cœdès et proposé, avec la collaboration de J. Jacob et S. Lewitz (S. Lewitz est ensuite revenue sans le noter sur cette interprétation, Pou 1978: 348), une autre lecture de ce passage: "Braḥ Pāda Kamrateṅ Añ Śrī Sūryavaṃśa Rāma Mahādharmarājādhirājā has studied the Vinaya and the Abhidharma. From the traditional teachers of Kṛtya (non-Buddhist lore), beginning with the Brahmins and ascetics, the King has learned the Veda, The Śāstras and the Āgama, the universal law and its applications, beginning with the treatises on astronomy..." (EHS 11, 1: 137–138). Mais cette nouvelle lecture s'appuie sur une structure très peu caractéristique du vieux khmer. Elle est inacceptable et trahit sur un point important le sens du texte. La proposition *toy lokācāryyakṛtyā damnep ra toy brāhmana tapasvi* désigne pleinement l'instrument de l'action par laquelle le roi obtint sa connaissance du Vinaya et de l'Abhidharma. Il n'y a aucune justification d'ordre syntactique pour couper la phrase après le mot *abhidharma,* mais seulement – au mépris du texte – une raison relevant des idées admises aujourd'hui sur l'enseignement du Vinaya et de l'Abhidharma qui n'est pas considéré comme étant en principe de la compétence des brahmanes et des *tāpasa.* La traduction de Cœdès rend parfaitement le sens du texte, en dépit de l'embarras qu'il peut provoquer.

[5] Il semble permis d'identifier ce Mahāsāmī Saṅgharāja avec le Saṅgharāja Mahāthera Medhaṅkara, auteur de la Lokappadīpakasāra (EHS 11, 2: 91–97). On a également suggéré de l'identifier avec l'Udumbarapupphā Mahāsāmī, maître de Sumana et Anomadassī (EHS 10: 56–65, EHS 11,2: 95–99, EHS 12: 114–121, Griswold 1975: 9–17). Toutefois, un Mahāsvāmī Udumbarapupphā résidait encore en 1370 à Martaban, ce qui s'oppose à la présence du même personnage à Sukhothay jusqu'au moins en 1385 (Mls Sdk 1939: 237, Griswold 1975: 26). Ces deux maîtres ont d'ailleurs pu appartenir, en dernier ressort, à des sectes différentes (EHS 11,2: 99).

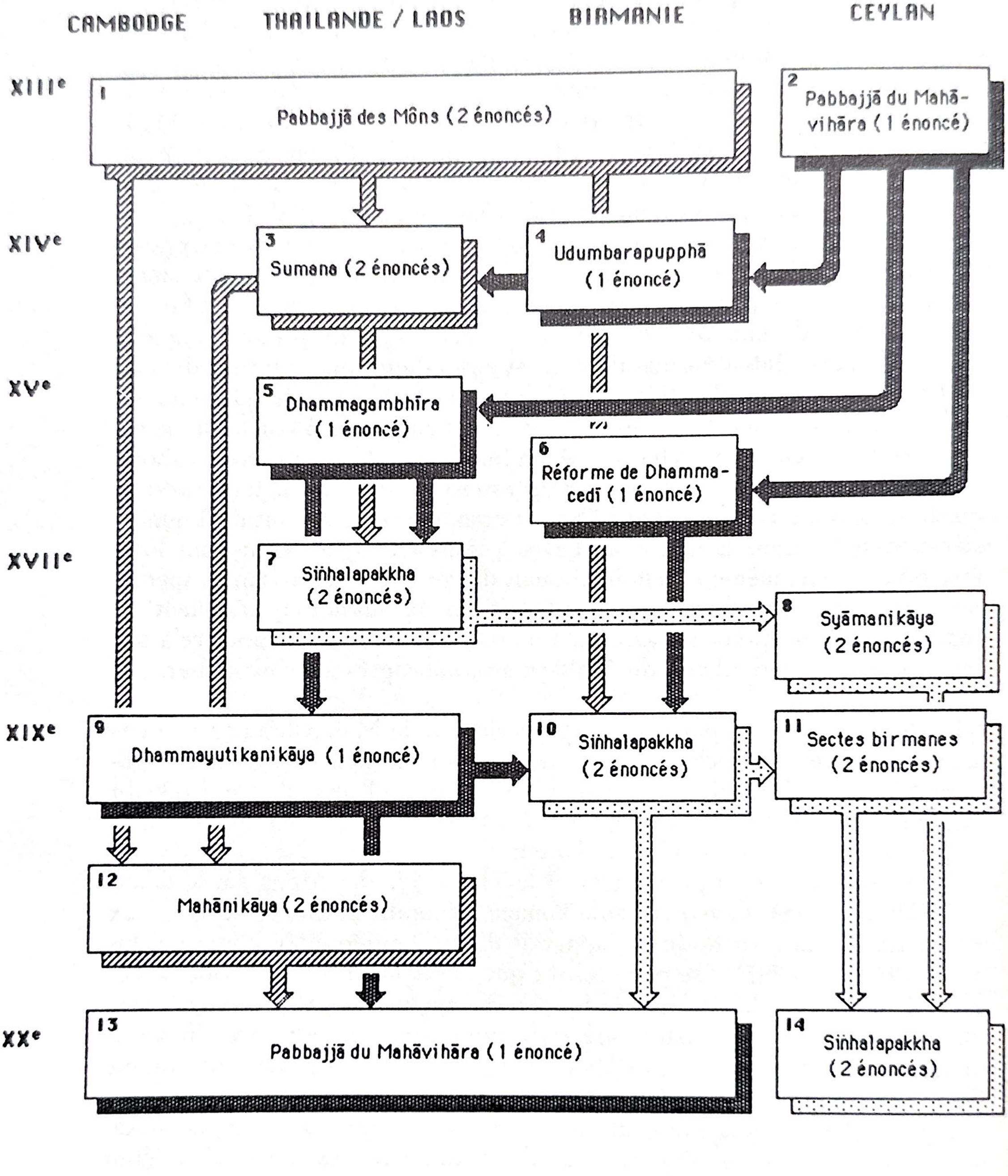
l'ordination (PŚS nº 4, 5, 6, 7; EHS 11, 1: 71–179). Il est alors indiqué dans l'inscription khmère que le roi fit d'abord le vœu de respecter les préceptes sous le costume du Tapas *(ksamādāna śīla jā tāpasabesa)* et que c'est à la suite de cette cérémonie, célébrée au pied de la statue d'or érigée au Palais royal où le roi faisait quotidiennement ses dévotions, qu'il fut ordonné *sāmaṇera (pvas jā sāmaṇera)* dans la tour du Palais (PŚS I: 95; EHS 11, 1: 142; *BEFEO* LXV, 2: 353). L'autre texte en siamois (PŚS nº 5) apporte en outre la précision suivante: le roi prit la résolution d'observer les dix préceptes en tant que Tapas *(ksamādāna daśasīla pen tāpasa)* (PŚS I: 106; EHS 11,1: 159). Ces ascètes avaient donc déjà la caractéristique d'observer aussi les dix *sīla* bouddhiques. L'inscription en siamois nº 95, 25–26 de la même époque, relate une procédure identique où le postulant est d'abord fait *tāpasa* avant de devenir *bhikṣu* (EHS 22: 73)[6]. Le type de *pabbajjā-upasampadā* que reçut Mahādharmarāja Ier n'est pas indiqué, mais on peut deviner que cette nouvelle ordination du roi fut comparable à celle que Sumana avait déjà ramené de Martaban, autrement dit conforme à l'orthodoxie du Mahāvihāra. Cela n'empêcha pas Mahādharmarāja Ier de recevoir d'abord la *pabbajjā* du Tapas et de devenir un observant des dix règles bouddhiques. A l'époque comme aujourd'hui, et comme probablement déjà quatre siècles plus tôt dans la région de Lavo (§ 85), être Tapas c'était donc bien être bouddhiste, même si cela impliquait des pratiques tantrisantes spéciales. Ces données anciennes sur les traditions de Sukhothay n'avaient jamais pu être interprétées, parce qu'il ne fallait pas s'appuyer pour cela sur les valeurs de l'orthodoxie du Mahāvihāra, impropres à les expliquer.

91. C'est seulement à partir du XIVe siècle, que le Mahāvihāra fit son entrée sur la scène indochinoise et que, par endroit, deux courants s'opposèrent: d'un côté l'ancien Theravāda des Môns, de l'autre l'orthodoxie du Mahāvihāra (cf. le tableau, Fig. 1 – les numéros entre parenthèses renvoient aux cartouches correspondants):

Le Cambodge reçut probablement le Theravāda des Môns dès le début du XIIe siècle **(1)**, date à laquelle l'image mône du Bouddha debout, aux particularités non-orthodoxes, apparaît dans l'iconographie khmère (Dupont 1959: 290–293). On peut penser que la *pabbajjā* y fut introduite dès cette époque avec les stances *okāsa.* On n'a aucune preuve que la réforme de Sumana **(3)** y ait ensuite été introduite, mais l'importance du vocabulaire bouddhique d'origine thaïe, dans les rites (RBK III: 26) comme dans les textes traditionnels (RBK I: 74), fait songer à une forte influence religieuse des Siamois, bien antérieure à l'introduction du Dhammayutikanikāya **(9)**. Cependant, l'*upasampadā* des Khmers est restée jusqu'au début du XXe siècle si peu conforme à la phonétique du pāli qu'on peut s'interro-

---

[6] Ces questions seront reprises ultérieurement dans une étude à part: "Les ascètes bouddhistes non-*bhikkhu*".


CAMBODGE
THAILANDE / LAOS
BIRMANIE
CEYLAN
XIIIe
XIVe
XVe
XVIIe
XIXe
XXe
1 Pabbajjā des Môns (2 énoncés)
2 Pabbajjā du Mahā-vihāra (1 énoncé)
3 Sumana (2 énoncés)
4 Udumbarapupphā (1 énoncé)
5 Dhammagambhīra (1 énoncé)
6 Réforme de Dhamma-cedī (1 énoncé)
7 Siṅhalapakkha (2 énoncés)
8 Syāmanikāya (2 énoncés)
9 Dhammayutikanikāya (1 énoncé)
10 Siṅhalapakkha (2 énoncés)
11 Sectes birmanes (2 énoncés)
12 Mahānikāya (2 énoncés)
13 Pabbajjā du Mahāvihāra (1 énoncé)
14 Siṅhalapakkha (2 énoncés)
Theravāda des Môns
Mahāvihāra
hybride

ger sur la réalité d'une quelconque intervention dans ce pays pour la corriger. Il est vrai qu'en Thaïlande, une partie des critiques de Dhammagambhīra s'adresse aussi à l'*upasampadā* en usage dans la secte de Sumana et qu'en fin de compte, celle-ci aurait pu avoir été introduite sous cette forme fautive au Cambodge. Quoi qu'il en soit, jusqu'à la destruction du bouddhisme en 1975[7], le Cambodge conserva une *pabbajjā* de type môn, conjointement à un ensemble de coutumes et de croyances toujours fortement dominé par des initiations et des pratiques tantriques, ainsi que par une symbolique empruntée au brahmanisme védisant (RBK III: 99). Cette tradition particulière, qui s'appuie néanmoins sur les textes du canon pāli, a fait l'objet d'une importante littérature manuscrite enseignée et prêchée dans les monastères. L'introduction du Dhammayutikanikāya (9) fut apparemment à l'origine des premières modifications, non seulement par l'institution de nouvelles fondations et la critique des anciennes coutumes de Vinaya, mais aussi par la condamnation des opinions professées par les sectes traditionnelles regroupées au XIXe siècle sous le nom de Mahānikāya.

92. Les traditions du Mahāvihāra (2) furent introduites aux XIVe siècle en Basse Birmanie (4), puis au Siam (5). Elles y trouvèrent une place, en quelque sorte par surimposition, ce qui rendit leur adoption à la fois plus simple et plus difficile. Leur implantation au Siam eut tout d'abord pour premier et peut-être unique résultat de rectifier les règles de l'*upasampadā* en fonction de la grammaire et de la métrique pāli. La *pabbajjā* introduite dans un premier temps à Sukhothay ne fut pas acceptée dans les provinces du Nord (3). Ce n'est qu'au XVe siècle que l'orthodoxie du Mahāvihāra s'implanta réellement au Siam (5); la *pabbajjā,* avec un seul énoncé du refuge, et l'*upasampadā,* corrigée en fonction des traités pāli, furent enseignées dans la nouvelle secte et s'étendirent probablement à l'ensemble du royaume. Avec elles, on peut imaginer un renforcement de l'autorité des textes canoniques et des commentaires pāli, ainsi que l'apparition d'une volonté de limiter l'enseignement au strict contenu des écritures. Toutefois, ce nouveau mouvement ne connut qu'une fortune mitigée. Au XVIIe siècle, son influence est minoritaire et, au XVIIIe siècle, on a la preuve que les sectes qui en sont issues, regroupées sous le nom de Siṅhalapakkha, enseignent finalement une *pabbajjā* avec un double énoncé du refuge hérité du courant traditionnel et contraire à leurs principes (7). En effet, en 1753,

---

[7] Le bouddhisme fut officiellement réinstauré à Phnom Penh et dans certains centres provinciaux en 1980, mais avec beaucoup de restrictions, grâce à la politique plus habile de la République Populaire du Kampuchea qui voulut donner de son socialisme une meilleure image que celle des institutions anti-religieuses du Kampuchea Démocratique. Certaines informations permettent de penser que la *pabbajjā-upasampadā* introduite à cette occasion provint des communautés Khmères Kraum dont, en effet, la lignée aurait été préservée au Viétnam. La nouvelle *pabbajjā* du Kampuchea serait donc à double énoncé, dans le droit fil de la tradition précédemment établie en pays khmer et à laquelle ressortissait le bouddhisme de l'ancienne Cochinchine (Kampuchea Kraum).

si la mission siamoise introduisit à Ceylan une ordination comportant une *upasampadā* conforme aux usages du Mahāvihāra, c'est une *pabbajjā* non-canonique, typique des traditions mônes, qui fut professée par le Syāmanikāya (8). Sous cet aspect, le Siṅhalapakkha apparaît donc surtout comme une secte d'opinions, la première peut-être dans la Péninsule. La double nature du Siṅhalapakkha indochinois – *pabbajjā* non-mahāvihāravāsin mais enseignement conforme au Mahāvihāra – montre (s'il en est encore besoin) qu'on ne peut pas inférer les opinions d'une secte en fonction de son Vinaya. Dans cet ordre d'idée, la *pabbajjā* des Môns a pu aussi recouvrir plusieurs traditions d'opinions dont seule la doctrine tantrisante des textes en écritures khmère et yuon nous serait parvenue. J'ajoute que la présence, aujourd'hui à Ceylan, de textes de méditation faisant un large usage du mot *"okāsa"* (Davids 1896, Ratanajoti et Ratanapāla 1963) et reposant sur des pratiques indochinoises caractéristiques, indique que le Siṅhalapakkha siamois avait tout de même adopté aussi quelques unes des idées non-canoniques de la Péninsule.

La réforme de Dhammacedī (6) fut l'équivalent birman de celle opérée cinquante ans plus tôt par Dhammagambhīra (5). La fortune du Siṅhalapakkha ne semble d'ailleurs pas avoir été plus grande en Birmanie qu'au Siam. Quoique les formules *okāsa* soient remplacées aujourd'hui par d'autres stances (= *sakalavaṭṭa*), le Sudhammanikāya, de même que le Shwegyinnikāya et le Dvāranikāya plus récents, enseigne traditionnellement aussi une *pabbajjā* à deux énoncés de la prise de refuge (10). En outre, comme l'Amarapuranikāya et le Rāmaññanikāya fondés en Birmanie transmettent la même *pabbajjā* que le Syāmanikāya – au lieu des formules *sakalavaṭṭa* – il est possible d'affirmer que les formules *okāsa* avaient toujours cours au XIXe siècle en pays birman (§ 34). La même *pabbajjā* fut d'ailleurs tout d'abord conservée par le Dhammayutikanikāya birman établi en pays môn à la fin du XIXe siècle.

93. Par conséquent, sauf au Cambodge où on n'en a aucune trace, le Siṅhalapakkha s'illustre dans les pays d'Asie du Sud-Est et à Ceylan, à partir du XVIIe siècle, comme un mouvement hybride (7) (8) (10) (11) conjuguant à la fois: 1) une tradition de *pabbajjā* locale non-orthodoxe, 2) certaines pratiques rituelles spéciales relatives surtout à des techniques de méditation qui ne sont enseignées ni dans le canon ni dans les commentaires pāli classiques (Bizot 1987), 3) le rejet d'une interprétation ésotérique de la parole du Bouddha enseignée par le Theravāda des Môns. Il ne fut donc pas un simple prolongement du Mahāvihāra, mais en quelque sorte le résultat d'une manœuvre dilatoire qui consista, contre la possibilité de suivre une doctrine plus strictement canonique, à reconnaître un certain nombre de points de Vinaya auxquels les traditions locales se trouvaient farouchement attachées. Contrairement au clergé cinghalais réformé, la question des idées n'influaient donc que secondairement sur la légitimité des communautés de l'Asie du Sud-Est.

Quoi qu'il en soit, la tendance de fond est aujourd'hui d'opérer une *pabbajjā* conforme aux règles des commentaires pāli – c'est-à-dire avec les rimes *niggahītanta* – et de rejeter la seconde prononciation en rimes *makaranta*. Ce mouvement général ne touche pas uniquement la Birmanie, mais désormais tous les pays pratiquant le bouddhisme du petit véhicule (13), sauf, paradoxalement, Ceylan (14). Son influence s'exerce dans toutes les sectes d'Asie du Sud-Est – quelle que soit leur origine et l'histoire de leur mouvement –, favorise l'annulation des autres divergences disciplinaires – d'ailleurs de moins en moins consistantes – et, par voie de conséquence, va à l'encontre des croyances et des pratiques dont les sources ne renvoient pas au canon ou aux commentaires, celles en langues locales étant absolument exclues. Non seulement les vieilles règles de Vinaya disparaissent donc, mais avec elles, privés de leur identification, les restes d'une doctrine ésotérique millénaire. C'est la victoire finale des idées du Mahāvihāra, jusqu'à présent tenu en échec depuis le XIVe siècle dans la Péninsule indochinoise par les traditions mônes.

X. Appendice

TRANSLITTERATION

Dans une étude se référant à des peuples distincts mais appartenant à une même aire culturelle, la nécessité se fait sentir de posséder un système de translittération valable pour l'ensemble des alphabets concernés. De même serait-il commode de pouvoir rendre, sinon toujours d'une seule façon, du moins à l'aide des mêmes principes d'écriture, les mots et notamment les termes spécialisés d'origine savante qu'ils ont en communs, M. Vickery (1979) a employé un procédé applicable à deux écritures relevant de groupes linguistiques distincts: le thaï et le khmer. L. Gabaude a adapté un principe uniforme pour différentes écritures de parler thaï. J'ai voulu utiliser ici une translittération unique pour le thaï et le yuon et qui s'applique aussi, sans modifier les usages établis, à la fois au khmer, au pāli et au sanskrit. Elle est fondée pour l'essentiel sur l'application aux consonnes du thaï d'une voyelle inhérente notée "a" [cf. tableau, signe nº 80]. Il m'a également semblé utile de laisser la possibilité de noter les lettres avec plus ou moins de précision, en fonction du degré d'exactitude requis. Ainsi, dans l'écriture des noms propres tout particulièrement, certains signes diacritiques, comme la notation des tons du t. par exemple, peuvent tomber (Ex: Càm Klau, au lieu de *càm klau*$_2$; Cau, au lieu de *cau*$_2$). Cette translittération ne prétend pas être définitive et des additions pourront y être portées ultérieurement au fur et à mesure des nouvelles difficultés et des particularités rencontrées dans les textes. De toute façon, la translittération du yuon, avec ses multiples combinaisons de signes et d'abréviations, pose des problèmes insurmontables à un système complet qui voudrait aussi être simple (Hundius 1987). Au reste, tout procédé de transcription ne sera jamais qu'un pis-aller et l'édition d'un texte devrait toujours comporter une reproduction du document original.

La voyelle inhérente des consonnes est notée "a", sauf en t. s'il s'agit du "h" *namhna*$_2$ (Ex: *hma* "chien"), de doubles consonnes dont la seconde correspondrait à une souscrite en k. et en y. (Ex: *griön* "ustensile") ou d'une consonne finale (Ex: nāṅ "demoiselle"). En y. cependant, on peut noter le *raḥham*$_2$ [nº y. 58] qui fait tomber la voyelle inhérente de la consonne finale des mots d'origine p. ou s., sans annuler la consonne elle-même.

Les voyelles initiales ou indépendantes [nº 69–79] peuvent être translittérées en majuscule, comme les consonnes supplémentaires des alphabets t. et y [nº 3, 5, 7, 11, etc.]. Toutefois, à l'initiale d'un mot, la voyelle "a" peut être translittérée par une minuscule.

En t. et en y., la voyelle "a" non initiale est notée "A" ou "à" [nº 69], pour être distinguée de la voyelle inhérente "a" (Ex: t. *sAṅi* ou *sàṅi* "deux").

La notation souscrite des voyelles indépendantes après une consonne peut être signalée par un tiret placé devant la voyelle souscrite (Ex: y. *l-àn'* "pleurer", k. *p-Un* "cadet").

La notation souscrite des consonnes après une voyelle peut être également signalée par un tiret placé devant (Ex: k. *mu-y* "un", y. *ḍva-y* "avec"). Toutefois, en y. il n'est pas utile de la signaler puisqu'elle est le plus souvent systématique en fin de syllabe (Ex: y. *bay* = *ba-y* "abandonner"). En revanche, on peut signaler sa position normale (non souscrite) par deux tirets placés devant (Ex: y. *dya* = *v* "unique").

La notation des consonnes du y. écrites au dessus du mot est signalée par un point placé sous cette consonne (Ex: *dyaṿ* "unique", *sàṇi* "deux").

En y., la consonne *"v"* [nº y. 38] peut prendre valeur de signe-voyelle [nº y. 88] et être notée *"uo"* (Ex: *hlvaṅi* ou *hluoṅi* "grand, royal").

En y., les accents doivent être le plus souvent interprétés en raison de l'emploi confus du mai_2 *Săt* qui peut avoir jusqu'à huit fonctions [nº y. 50, 51, 54, 55, 58, 61, 62, 65, 68] et être traité par certains copistes comme un tic d'écriture [nº y. 68], sans signification claire. La confusion est particulièrement fréquente entre le mai_2 *hănākāś* [nº y. 51], le mai_2 *do* [nº y. 54], le mai_2 Tai_1 $gū_2$ [nº y. 55] et le mai_2 *kaḥhlai* [nº y. 65]. Cette difficulté fait donc apparaître la nécessité d'une notation systématique que j'ai choisi de rendre par un accent aigu placé après le mot [nº y. 101] (Ex: $năn_2$ ou *năn'* "ce, cet"; $klāv_1$ ou *klāv'* [nº y. 50] "dire"; *sūd"* ou *sūd'* [nº y. 58] "réciter"; *thūḳ* ou *thū'* [nº y. 65] "correct"; etc.). De la même manière, le signe y. 56 pourra-t-il être noté à l'aide d'une apostrophe après le mot (Ex: *ḍai'* "possible"), le *bantak'* du k. [nº k. 56] n'existant pas en y. Il est donc possible de marquer systématiquement les accents de l'écriture y. sans tenir compte de leur valeur.

Dans certain composé du y., l'ordre des consonnes souscrites est rétabli par la translittération (Ex: *găn-vā* "quand, lorsque"). Dans certains mots abrégés *(yàḍà),* les consonnes ou voyelles géminées non répétées sont ajoutées entre parenthèses (Ex: *ti(t)ier* "blâmer", *cier(c)ā* "discuter").

La translittération du birman ici utilisée correspond à la translittération prévue pour les annexes des *"Regeln für die Alphabetische Katalogisierung".* Seuls quelques détails divergent de la translittération recommandée par John Okell, *A Guide to the Romanization of Burmese,* London 1971 (James G. Farlong Fund, vol. 27), p. 65. Ces divergences sont:

ṃ au lieu de ṁ	ḥ au lieu de :
v au lieu de w	, au lieu de /
x̣ au lieu de x.	. au lieu de //.

Pour la translittération du cinghalais, cf. W. Geiger, *A Grammar of the Sinhalese Language,* Colombo 1938, p. 9f.

Tableau des signes Diacritiques

	Signes	Thai	Khmer	Yuon
1	k	ก	ក	က
2	kh	ข	ខ	ဆ
3	KH	ฃ	—	ၼ
4	g	ค	គ	ဂ
5	G	ฅ	—	ၽ
6	gh	ฆ	ឃ	ဃ
7	ṅ	ง	ង	ၾ
8	c	จ	ច	၀
9	ch	ฉ	ឆ	၁
10	j	ช	ជ	၂
11	S	ซ	—	၃
12	jh	ฌ	ឈ	၄
13	ñ	ญ	ញ	၅
14	ṭ	ฎ	ដ	—
15	Ṭ	ฏ	—	၆
16	ṭh	ฐ	ឋ	၇
17	ḍ	ฑ	ឌ	၈
18	ḍh	ฒ	ឍ	၉
19	ṇ	ณ	ណ	၊
20	t	ด	ត	—
21	T	ต	—	၀
22	th	ถ	ថ	၁
23	d	ท	ទ	၂
24	dh	ธ	ធ	၃
25	n	น	ន	၄
26	p	บ	ប	၅

	Signes	Thai	Khmer	Yuon
27	P	ป	—	၆
28	ph	ผ	ផ	၇
29	f	ฝ	—	၈
30	b	พ	ព	၉
31	F	ฟ	—	၊
32	bh	ภ	ភ	၀
33	m	ม	ម	၁
34	y	ย	យ	၂
35	Y	—	—	၃
36	r	ร	រ	၄
37	l	ล	ល	၅
38	v	ว	វ	၀
39	ś	ศ	ឥ	၈
40	ṣ	ษ	ษ	၉
41	s	ส	ស	၁
42	h	ห	ហ	၂
43	ḷ	ฬ	ឡ	၃
44	H	ฮ	—	၄
45	Ṛ	ฤ	ឫ	၅
46	Ṝ	ฤๅ	ឬ	၆
47	Ḷ	ฦ	ឭ	—
48	Ḹ	ฦๅ	ឮ	—
49	ḥ	๐ะ	๐ะ	๐ะ
50	o_1	๐่	—	๐่ ๐́
51	o_2	๐้	—	๐้ ๐́
52	o_3	๐๊	—	—

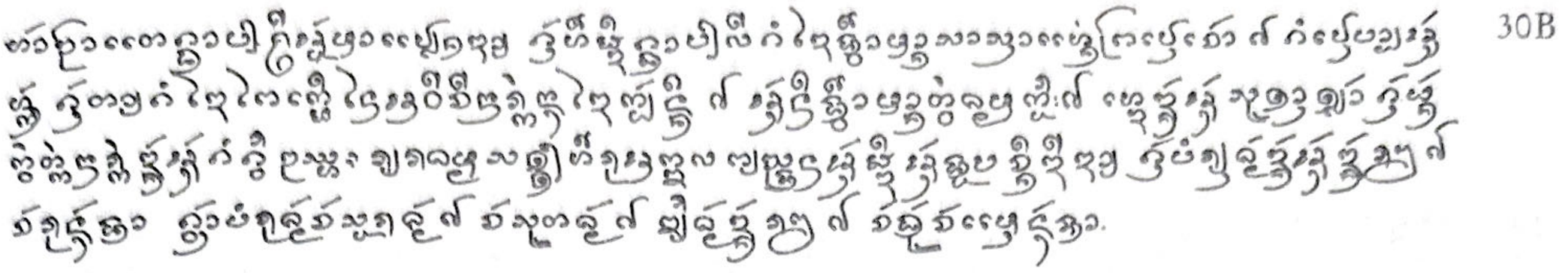
	Signes	Thai	Khmer	Yuon
53	◌4	◌่	—	—
54	◌ˇ	◌ั	◌ ័	◌ ́
55	◌ˇ	◌ั	◌ ័	◌ ́
56	◌'	—	◌ ់	◌ ់
57	◌*	◌ ๊	◌ ៊	◌ ៎
58	◌"	◌ ๋	◌ ់	◌ ◌ ́
59	"◌ ◌̂	—	◌ ◌ ◌ ◌	—
60	◌̣	—	◌ ◌	◌ ◌
61	◌̂	—	—	◌ ◌ ́
62	◌̆2	◌ ◌	—	◌ ◌ ́
63	◌̣	◌ ◌	◌ ◌	◌ ◌
64	◌̣̀	—	—	◌ ◌
65	◌̣	—	—	◌ ́
66	◌.	—	—	◌
67	◌v.	—	—	◌
68	◌̣	—	◌ ◌	—
69	A à	อ	◌	◌ ◌
70	I	—	◌	◌
71	Ī	—	◌	◌
72	U	—	◌	◌
73	Ū	—	◌	◌
74	AK	—	◌	—
75	ŪV	—	◌	—
76	AO	—	◌	—
77	AU	—	◌	—
78	E	—	◌	◌

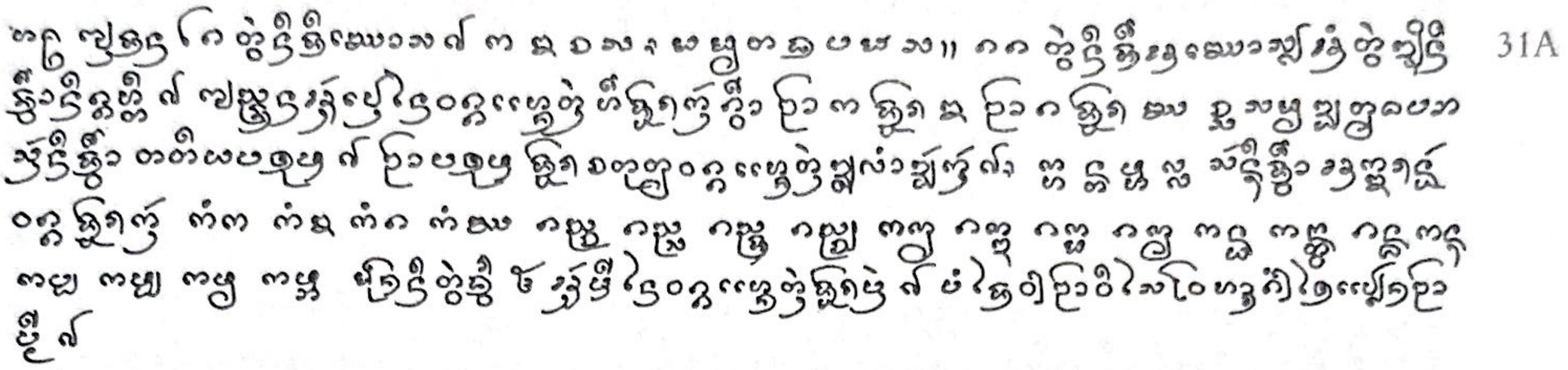
	Signes	Thai	Khmer	Yuon
79	AI	—	◌	—
80	ə	—	—	—
81	ə̄	◌ า	◌ า	◌ ◌
82	i	◌ ิ	◌ ិ	◌ ◌
83	ī	◌ ี	◌ ី	◌ ◌
84	ī	◌ ี	◌ ី	◌ ◌
85	ī	◌ ี	◌ ី	◌ ◌
86	u	◌ ุ	◌ ុ	◌ ◌
87	ū	◌ ู	◌ ូ	◌ ◌
88	v uo	◌ ว	◌ ួ	◌ ◌
89	e	เ◌	เ◌	◌ ◌
90	ü	เ◌ ◌	—	—
91	ö	เ◌ ิ	เ◌ ី	◌ ◌ ◌
92	īe	เ◌ ีย	เ◌ ◌	◌ ◌
93	ie	—	—	◌
94	īö	เ◌ ือ	เ◌ ◌	◌ ◌ ◌
95	īü	—	—	◌ ◌ ◌
96	è	แ◌	◌	◌ ◌
97	o	◌	เ◌ า	◌ ◌ ◌
98	əu	เ◌ า	เ◌ ◌	◌ ◌
99	əï	ไ◌	—	—
100	əi	ไ◌	◌	◌ ◌
101	◌́	—	—	◌ ́

Fac-similés des textes originaux

-MF-022/24A, 4-25B, 1 et 29B-31A
-Mls Pdg 1830
-*Gambhīrabhikkhu* 19A, 1-22B, 5
-Vajirayan 2514a: 190-191

§ 40. MF-022/24 A,4-25 B et 29 B-31 A


30B


31A

§ 44. Vat Phichay, 031/13 A, 2–13 B

§ 51. S 37/19 A–22 B

19A

19B

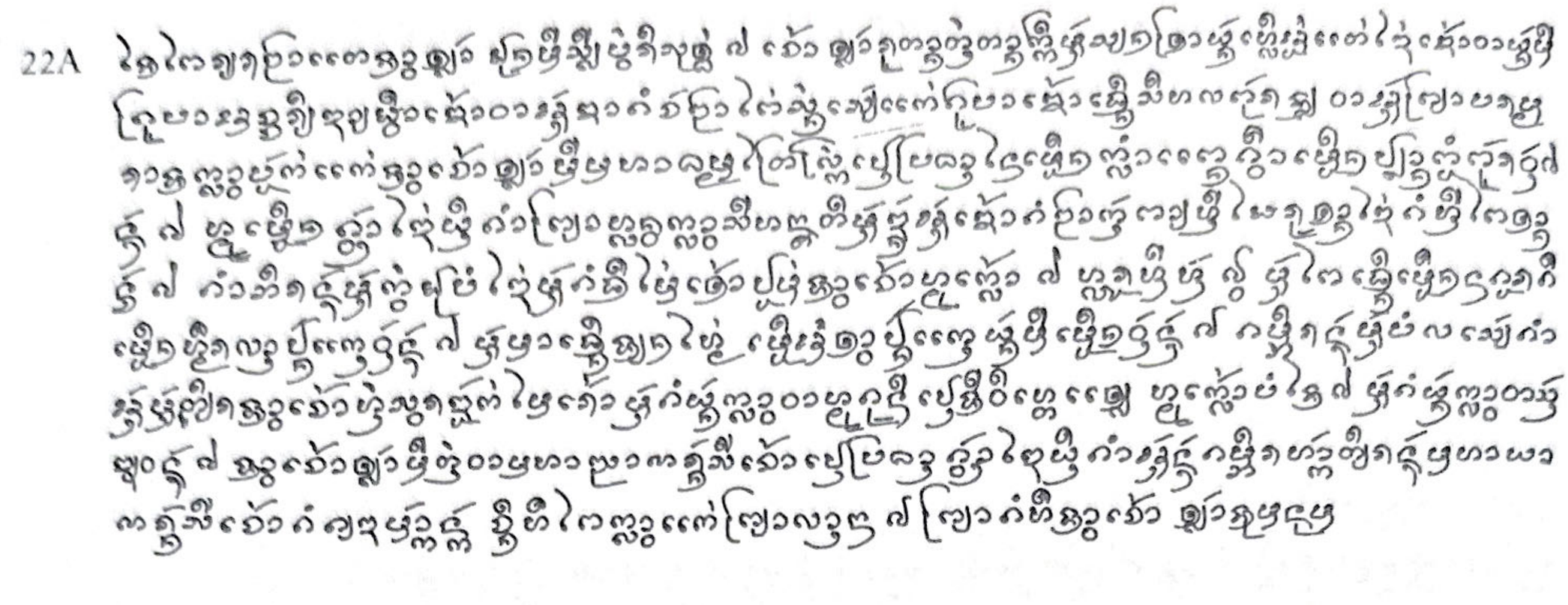
20A

20B

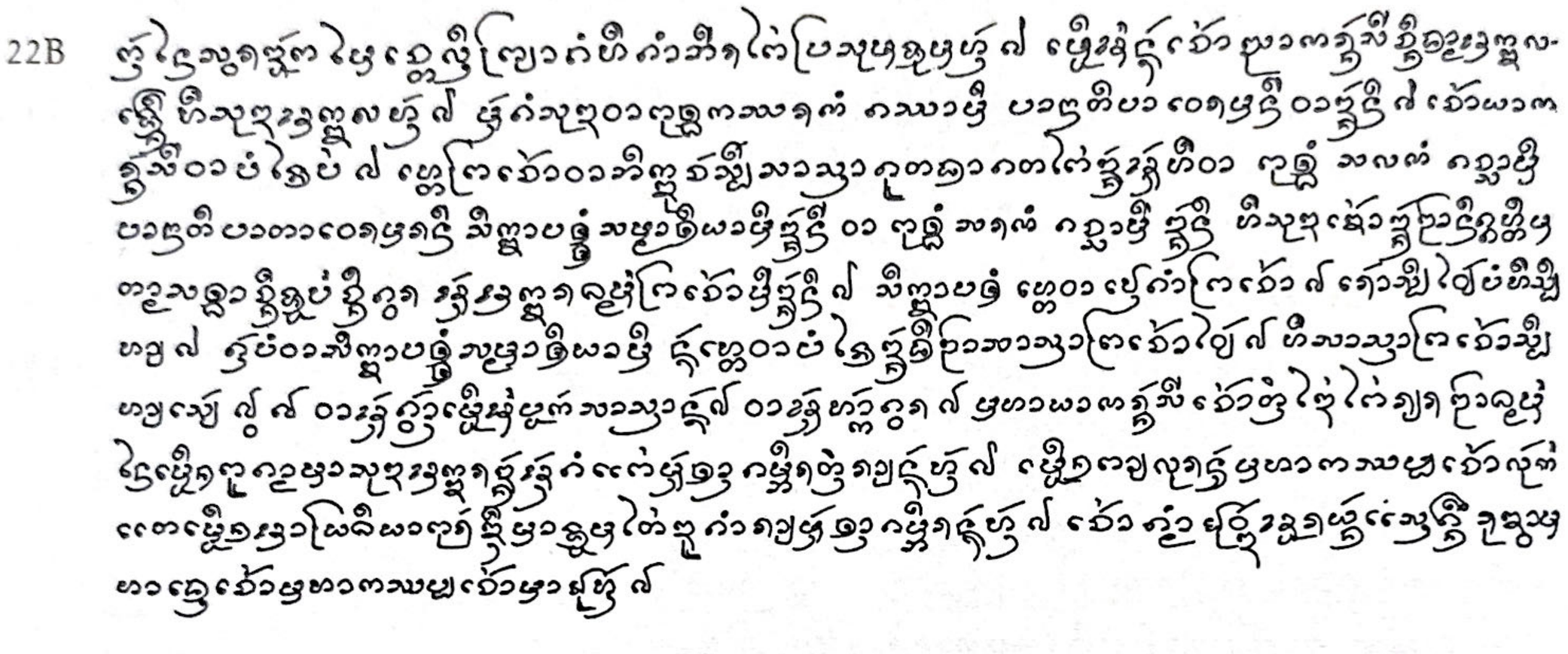
21A

21B

22A



22B



§ 71. Vajirayan 2514 a: 190–191

การรับสรณคมน์สองคราว ว่านิคคหิตเบื็น ง คราวหนึ่ง เบื็น ม คราวหนึ่ง ตั้งขึ้นเพราะเข้าใจผิด หรือไม่แน่ใจกระมัง คง ได้ความว่า พวกถือพระพุทธศาสนาใช้บาลี ๒ อย่าง พวกเหนือใช้ บาลีสันสกฤต พวกใต้ใช้บาลีมคธ ต่างคัดค้านกัน ดังกล่าวไว้ใน หนังสือนิกายหน้า ๖ กับ ๗ พระอรรถกถาจารย์ ผู้รจนาอรรถกถา มหาวรรคพระวินัยแนะวิธีให้สรณคมน์ไว้ว่า 'อันอาจารย์ผู้จะให้สรณะ สาม พึงให้ทำนิคคหิตข้างท้ายให้ทิตเนื่องเบื็นอันเดียวกันไปอย่างนี้ ว่า พุทฺธงฺ—สรณงฺ—คจฺฉามิ ก็ได้ พึงให้ทำ ม อักษรข้างท้ายให้ขาดตอน อย่างนี้ ว่า พุทฺธมฺ สรณมฺ คจฺฉามิ ก็ได้ ตามคำนี้ ท่านแนะให้ว่า เลือกเอาอย่างหนึ่ง ไม่ได้แนะให้ว่าทั้งสองอย่าง ท่านไม่รังเกียจ หรือ คัดค้านการว่าตามวิธีของพวกฝ่ายเหนือ เมื่อว่านิคคหิตเบื็น ม ท่าน แนะให้ว่าขาดตอนนั้น เพราะในภาษาสันสกฤตไม่ได้ว่านิคคหิตเบื็น ม เสมอไป ว่าอาเทศเบื็นวรรคานตะไปตามพยัญชนะหนปลาย ว่าติด กัน จะต้องว่า พุทฺธนฺ สรณงฺ คจฺฉามิ ที่คนไม่สันทัดว่ายาก ท่านจึง แนะให้ว่าขาดตอน เช่นนี้ ว่า นิคคหิตเบื็น ม ได้ ไม่เช่นนั้น ก็ เหมือนท่านผู้ทั้งแบบ ไม่แน่ใจว่านิคคหิตว่าอย่างไหนถูก ถือเอา ปลายคำในอรรถกถา ว่า " สามเณรบรรพชาบริสุทธ์ทั้งสองฝ่าย จึงควร บริสุทธ์ฝ่ายเดียว ไม่ควร เพราะเหตุนั้น.... ทั้งอาจารย์ ทั้งอันเตวาสิก พึงว่าสรณะสามเหล่านี้ ไม่ยังสมบัติแห่งฐานกรณ์ของพยัญชนะมีกัว พ และกัว ธ เบื็นต้นให้เสื่อม" จึงบัญญัติให้ว่าสองซ้ำอย่างนั้น แม้ ว่านิคคหิตเบื็น ม ถูก เมื่อว่าขยักอย่างนั้น ขาดองค์คือตทฺถวิชานนํ เข้าใจความกันได้ในทันที จะใช้ได้ละหรือ ถ้าเปล่งคำ ตาสิกขา ขยัก ๆเช่นนั้น จะเบื็นอย่างไรบ้าง แต่เมื่อทำกันโดยไม่รู้ภาษาก็ได้แล้ว ตทฺถวิชานนํ ก็ไม่มีอยู่เอง การพิธีพิธันอย่างไร ก็คุ้มไม่ได้เหมือนแ กัน อนึ่ง ถ้าจะต้องทำด้วยความไม่แน่ใจเช่นนั้น เหตุไฉนกรรมวาจา อุปสมบทจึงไม่สวกซ้ำเอานิคคหิตเบื็น ม อีกเที่ยวหนึ่ง อันจะทำการ อย่างใดอย่างหนึ่งด้วยไม่แน่ ใจ และทำสุ่มไปเช่นนั้น เบื็นงมงายและ น่าอายอยู่ สืบตามกู ได้ความว่า พระพม่าและพระลังกา ให้สรณคมน์ ซ้ำสองเหมือนกัน จะเลิกการให้สรณคมน์ว่านิคคหิตเบื็น ม เสียจบ หนึ่ง คงให้จบเดียว ว่านิคคหิตเบื็น ง พระเถรานุเถระพิจารณากู แล้ว จะเห็นอย่างไรบ้าง

Liste des Abréviations

(Toutes les autres renvoient au CPD)

ASEMI	Asie du Sud-Est et Monde Insulindien: Bulletin du Centre de Documentation et de Recherche (CeDRACEMI), Paris.
CPD	*Critical Pāli Dictionary,* Copenhagen 1924–1982
EHS	"Epigraphical and Historical Studies", A. B. Griswold and P. na Nagar, *JSS* 60,1 (1972)
EHS 11,1	*Idem,* JSS 61,1 (1973)
EHS 13	*Idem,* JSS 61,1 (1974)
Ja	Journal Asiatique, Paris
Jkm 1926	Jinakālamālī, texte et trad. Cœdès 1926
JSS	Journal of the Siam Society, Bangkok
k.	khmer
MF	Microfilm, Social Research Institut, Université de Chiang Mai.
Mls Pdg 1830	Mūlasāsanā du Vat Padeng; ms. nº 031 de Vat Phichay, Lampang.
Mls Pdg 1976	*Idem,* texte ronéo Sommai 1976
Mls Pdg 1981	*Idem,* texte et trad. Mangrai 1981
Mls Sdk 1939	Mūlasāsanā du Vat Suandok: *Tāṃnām mūlasāsanā,* Bangkok 2482.
p.	pāli
PEFEO	Publication de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris
PŚS	*Praḥjum Śilācārik Sayām, Recueil des Inscriptions du Siam,* G. Cœdès, Bangkok 1924–1929
RBK	Recherches sur le Bouddhisme khmer, Bizot 1976, 1980, 1981
t.	thaï
y.	yuon

S 37	Ms. de Vat Faham, Ampheu Mueng, Tambon Faham Chiang Mai, Thaïlande.
S 55	Ms. de Vat Dong Di, Ampheu Mueng, Tambon Siphum, Chiang Mai, Thaïlande.
S 57	Ms. de Vat Phon Sroy, Ampheu Mueng, Tambon Prasing, Chiang Mai, Thaïlande.
C 42	Ms. de M. SOK SUON, Phum Kien Svay, Khum Dei Eth, Srok Kien Svay, Khet Kandal, Cambodge.
C 133	Ms. de Vat Kdol, Khum Svay Pao, Srok Sangke, Khet Battambang, Cambodge.
C 153	Ms. de Vat Moni Sako, Khum Kbal Khoah, Srok Kien Svay, Khet Kandal, Cambodge.
C 191	Ms. de Vat Kien Khleang, Sangkat nº 19, Khan Chrouy Changvar, Reach Theani Phnom Penh, Cambodge.
C 344	Ms. de Vat Kompong Phlouk, Khum Kompong Phlouk, Srok Sot Nikum, Khet Siemreap, Cambodge.
K 144	*Inscriptions du Cambodge,* G. Cœdès, (Collection de textes et de documents sur l'Indochine, III), EFEO, vol. VII: 34.
K 410	PŚS, I, nº XIX: 21.
K 413	PŚS, I, nº IX: 91.
K 501	*Inscriptions du Cambodge,* G. Cœdès, (Collection de textes et de documents sur l'Indochine, III), EFEO, vol. III: 86.
K 754	BEFEO XXXIII: 1135, 1137; XXXVI: 14.

Liste des ouvrages cités

Amarābhirakkhit 2455 — *Vinayavaṇṇanā,* Phnom Penh (1912) (en khmer) (ms. original composé en thaï à Bangkok).

Ānandapaṇḍita s.d. — Bārāṇasī charā tō Ūḥ Ānandapaṇḍitābhivaṃsa, *Pāḷiravadappaṇa pāḷi saṃ kreḥ mhuṃ,* Rangoon s.d. (en birman).

Banerjee 1977 — A. Ch. B., *Two Buddhist Vinaya Texts in Sanskrit: Prātimokṣa Sūtra and Bhikṣukarmavākya,* Calcutta.

Bareau 1955 — A. B., *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule,* PEFEO XXXVIII, Paris.

Beal 1906 — S. B., *Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World,* 2 vols., London.

Bechert 1966 — H. B., *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus,* Bd. 1: *Grundlagen, Ceylon,* Schriften des Instituts für Asienkunde, T. 17,1. Frankfurt, Berlin.

Bechert 1967 — Idem, Bd. 2: *Birma, Kambodscha, Laos, Thailand,* Schriften des Instituts für Asienkunde T. 17,2. Wiesbaden.

Bechert 1976 — H. B., „Buddha-Feld und Verdienstübertragung: Mahāyāna – Ideen im Theravāda-Buddhismus Ceylons", *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques,* tome LXII, Bruxelles.

Bechert 1977 — H. B., "Mahāyāna Literature in Sri Lanka: The Early Phase", *Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in honour of Edward Conze,* ed. R. Lancaster, Berkeley Buddhist Studies 1, Berkeley: 361–368.

Bechert 1982 a — H. B., "The importance of Aśoka's so-called schism Edict", *Felicitation Volume for Prof. J. W. de Jong, Indological and Buddhist Studies,* Canberra: 61–68.

Bechert 1982 b — H. B., "On the identification of Buddhist Schools in Early Sri Laṅkā", *Indology and Law, Studies in Honour of Prof. J. Duncan M. Derrett,* Beiträge zur Südasienforschung 77, Wiesbaden.

Bigandet 1878 — P. B., *Vie où légende de Gaudama des Birmans et notice sur les Phongyies ou moines birmans,* traduit en français par Victor Gouvain, Paris.

Bizot 1971 — F. B., "La figuration des pieds du Bouddha au Cambodge", *Études Asiatiques,* vol. XXV, Bern: 407–439.

Bizot 1976 — F. B., *Le figuier à cinq branches,* Recherches sur le bouddhisme khmer I, PEFEO, vol. CVII, Paris.

Bizot 1980 — F. B., "La grotte de la naissance", Recherches sur le bouddhisme khmer II, *BEFEO,* vol. LXVII, Paris: 222–273.

Bizot 1981 — F. B., *Le don de soi-même,* Recherches sur le bouddhisme khmer III, PEFEO, vol. CXXX, Paris.

Bizot 1984 a — F. B., "The Bouddha of Vat Phra Yun" *Religion and Beliefs,* International Conference on Thai Studies, IV, Bangkok.

Bizot 1984 b — F. B., "Une représentation inattendue du Figuier à cinq branches", *Le Cambodge,* ASEMI, XV, 1–4, Paris: 133–138.

Bizot 1985 a — F. B., "Bhikkhu, Tāpas, Ācāry and Brahmins in Communities in Cambodia and Thailand", *ZDMG,* Supplement VI, XXII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März 1983 in Tübingen, Stuttgart: 330.

Bizot 1985b — F. B., "Création initiatique dans le bouddhisme en Asie du Sud-Est", *Mythes et croyances du monde entier,* Paris: 208–215.

Bizot 1987 — F. B. "Les courants non-mahāvihāravāsin", *Encyclopédie Philosophique* dirigée par A. Jacob, Tome I, Section 9, Traditions et écritures, F. Bizot et L. Gabaude, "Theravāda: La tradition d'Asie du Sud-Est", Paris (à paraître).

Boulbet et Dagens 1973 — J. B. et B. D., "Les sites archéologiques de la région du Bhnam Gūlen", *Arts Asiatiques* XXVII, Paris.

Boisselier 1972 — J. B., "Travaux de la mission archéologique française en Thaïlande" (juillet-novembre 1966), *Arts Asiatiques* XXV (1972): 27–90.

Blagden 1928 — C. O. B., "The Inscriptions of the Kalyāṇīsīmā, Pegu", *Epigraphia Birmanica,* Vol. III, Part II, Archæological Survey of Burma, Edited by C. Duroiselle, Môn Inscriptions, Section II – The Mediaeval Môn Records, Rangoon: 76–290.

Bollée 1969 — W. B. B., „Die Stellung der Vinaya-Ṭikās in der Pāli-Literatur", *ZDMG,* Supplementa I, XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg, Wiesbaden: 824–835.

Cœdès 1924 — G. C., *Recueil des Inscriptions du Siaṃ, I, Inscriptions de Sukhodaya,* Bangkok.

Cœdès 1926 — G. C., "Documents sur l'histoire politique et religieuse du Laos occidental", *BEFEO* XXV: 1–204.

Cœdès 1929 — G. C., *Recueil des Inscriptions du Siam, II, Inscriptions de Dvāravatī, de Çrīvijaya et de Lăvo,* Bangkok.

Cœdès 1956 — G. C., "Une roue de la Loi avec inscription en pali provenant du site de P'ra Pathom", *Artibus Asiæ,* 19 (1956): 221–226.

Cœdès 1962 — G. C., *Les peuples de la péninsule indochinoise,* Paris.

Damrong 1973 — Prince D. Rajanubhab, *Monuments of the Buddha in Siam,* trans. by S. Sivaraksa and A. B. Griswold, with footnotes by S. Diskul and A. B. Griswold, The Siam Society, Monograph No. 2, Bangkok.

Damrong 2457 — Prince D. Rajanubhab, *rīöṅ pratiṣaṭhān saṅgh "sayām vaṅś" nai lăṅkādvīp,* Bangkok (1914) (en thaï).

Damrong 2518 — Prince D. Rajanubhab, *Gvàm draṅ cāṃ,* Bangkok (1975) (en thaï).

Davids 1896 — T. W. Rhys D., *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as Practised by Buddhists,* PTS nº 154, London.

Dickson 1875 — J. F. D., "The Upasampadā-Kammavācā being the Buddhist Manual of the Form and Manner of Ordering of Priests and Deacons, The Pâli Text, with a Translation and Notes", *JRAS* VII (1875): 1–16.

Diskul 1956 — S. D., "Mueng Fa Daed, an ancient town in Northeast Thailand", *Artibus Asiae,* 19 (1956): 362–367.

Dumarçay 1982 — J. D., "Notes d'architecture javanaise et khmère", *BEFEO* LXXI, Paris: 87–145.

Dupont 1959 — P. D., *L'archéologie mone de Dvāravatī,* 2 vols., PEFEO 41, Paris.

Ferlus 1985 — M. F., "Essai de phonétique historique du môn", *Mon-Khmer Studies XII.*

Fernando 1908 — C. M. F., *The Nikáya Saṇgrahawa, being a History of Buddhism in India and Ceylon,* transl. into English by –, Revised and edited by M. W. F. Guanwardhana, Colombo.

Fernando 1959 — P. E. E. F., "An Account of the Kandyan Mission to Siam in 1750 A. D.", *The Ceylon Journal of Historical and Social Studies,* Vol. II, nº 1, January, 37–72.

Fernando 1959a — P. E. E. F. "The Rakkhanga-Sannas-Curnikava and the Date of the Arrival of Arakanese Monks in Ceylon", *University of Ceylon Review* 17, Peradeniya, Colombo: 41–46.

Frauwallner 1956 — E. F., *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist literature,* Serie Orientale Roma, III, Roma.

Gabaude 1979 — L. G., *Les cetiya de sable au Laos et en Thaïlande, Les textes,* PEFEO CXVIII, Paris.

Giteau 1969 — M. G., *Le bornage rituel des temples bouddhiques au Cambodge,* PEFEO LXVIII, Paris.

Gnoli 1977 — R. G., *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu,* 2 vols, Serie Orientale Roma, 49,1.2, Roma 1977–78.

Godakumbura 1966 — C.E.G., "Relations between Burma and Ceylon", *Journal of the Burma Research* 49, 2: 145–162.

Griswold 1953 — A. B. G., "The Buddhas of Sukhodaya", *Archives of the Chinese Art Society of America,* VII: 5–41.

Griswold 1975 — A. B. G., *Wat Pra Yün Reconsidered,* The Siam Society, Monograph No. 4, Bangkok.

Härtel 1956 — H. H., *Karmavācanā. Formulare für den Gebrauch im buddhistischen Gemeindeleben aus ostturkestanischen Sanskrit-Handschriften,* Sanskrittexte aus den Turfanfunden, Berlin.

Halliday 1931 — R. H., "Les inscriptions môn du Siam", *BEFEO* XXX: 81–105.

Hinüber 1986 — O. v. H., *Das ältere Mittelindisch im Überblick,* Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 467. Bd.; Veröffentlichung d. Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, H. 20, Wien.

Hinüber 1987 — O. v. H., *„Das buddhistische Recht und die Phonetik des Pāli, Ein Abschnitt aus der Samantapāsādikā über die Vermeidung von Aussprachefehlern in kammavācās"* (à paraître dans Studien zur Indologie und Iranistik).

Hundius 1987 — H. H., *Phonologie und Schrift des Yuan* (à paraître).

Indaka 1313 — Arhaṅ Indaka, *Rhaṅ kyaṇ vat lak cvai,* Rangoon 1313 B. E. (1951) (en birman).

Janakābhivaṃsa 1345 — Arhaṅ Janakābhivaṃsa, *Rup puṃ rhaṅ kyaṇ vat,* Amarapura 1345 B. E. (1983) (en birman).

Jayawickrama 1968 — N. A. Jayawickrama, *The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror, being a translation of Jinakālamālīpakaraṇaṃ of Ratanapaññā Thera of Thailand,* with an introductory essay by Dr. S. Manavidura, PTS, London.

Jenner et Pou 1980 — Ph. N. J. et S. P., "A Lexicon of Khmer Morphology", *Mon-Khmer Studies* IX–X.

Jinananda 1961 — *Upasaṃpadājñapti,* critically edited with notes and introduction by B. J., Tibetan Sanskrit Work Series, VI, Patna.

Kaṃ-sā charā tō s.d. — Kaṃ-sā charā tō, *Pabbājaniyakammavācā,* Raṅgoon s.d. (en birman).

Khanegnit 2528 — K. Canthabun, *kār glīön$_1$ hvai khàṅ yuvasaṅgh" daiy run$_1$ rèk B. Ś. 2477–2484,* Bangkok (1985) (en thaï).

Ki 2494 — K. Thanison, *Praḥvăti gaṇaḥ saṅ" daiy kăp dharrmayutika Praḥhār,* Nakon Sri Thamarat (1951), 2e ed. Bangkok 2518 (1975) (en thaï).

Kloppenborg 1983 — R. K., "The Earliest Buddhist Ritual of Ordination", *Selected Studies on Ritual in the Indian Religions, Essays to D. J. Hoens,* Ed. by Ria Kloppenborg, Leiden: 158–168.

Krairiksh 1974 — P. K., "Semas with Scenes from the Mahānipātā-Jātakas in the National Museum at Khon Kaen", *Art and Archéology in Thailand,* Bangkok: 35–65.

Labugama 1958 — *Mandārampurapuvata,* ed. Labugama Laṅkānanda, Colombo 1958 (en cinghalais).

Lamotte 1958 — E. L., *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère śaka,* Louvain, 2e Ed. 1976.

La Vallée Poussin 1925 — L. de L. V. P., "Notes Bouddhiques VI: Notes sur le chemin du Nirvāṇa – § 3. Les fidèles laïcs ou Upāsakas", *Académie Royale de Belgi-*

que, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences politiques, (1925): 15–34.

La Vallée Poussin 1930 — L. de L. V. P., "Notes Bouddhiques VIII: Opinions sur les relations des deux véhicules au point de vue du Vinaya", *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences politiques,* 5e série, 36 (1930): 20–39.

Lévi 1915 — S. L., "La récitation primitive des textes bouddhiques", *JA,* Paris: 401–447.

Luce 1969 — G. H. L., *Old Burma-Early Pagan,* 3 vols., New York 1969–70.

Mahā cañ̃ charā tō 1975 — Mahā cañ̃ charā tō, *Okāsa aphvaṇ,* Rangoon 1975 (en birman).

Malalgoda 1976 — Kitsiri M., *Buddhism in Sinhalese Society 1750–1900, A Study of Religious Revival and Change,* Berkeley.

Mangrai 1981 — Sao Sāimöng M., *The P̱āḍaeng Chronicle and the Jengtung State Chronicle Translated,* Michigan Papers on South and Southeast Asia. nº 19, USA.

Mendelson 1975 — E. M. M., *Sangha and State in Burma,* Ithaca and London 1975.

Na Paknam 1981 — N. N. P., *The Buddhist Boundary Markers of Thailand,* Bangkok.

Narit et Damrong 1962–1963 — N. Ranuvat et D. Rajanubhab, *Sāsn" samtĕc,* 27 vols., Bangkok.

Norman 1983 — K. R. N., *Pāli Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism,* A History of Indian Literature, Ed. by J. Gonda, Vol. VII, Fasc. 2, Wiesbaden.

Notton 1930 — *Annales du Siam, II Chronique de La:p'un,* trad. M. C. Notton, Paris, Nancy.

Paññasāmi 1861 — *The History of the Buddha's Religion (Sāsanavaṃsa),* transl. by B. C. Law, Sacred Books of the Buddhists, XVII, London 1952.

Pelliot 1951 — P. P., *Œuvres Posthumes, Mémoires sur les Coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-kouan,* Paris.

Penth 1985 — H. P., "New Evidence from Lān Nā concerning the Development of Thai Letters and Buddha Images", *Siam Society's Newsletter,* vol. 1, Nº 3, Bangkok: 3–7.

Penth 2528 — H. P., "Thai Scripts, An Outline of Their Origin and Development", *Yūnnān,* vol. I, Bangkok 1985: 246–249.

Pou 1978 — S. P. "Inscription dite de *prai svāy* ou "Bois des manguiers" de Sukhoday", *BEFEO,* t. LXV, 2, Paris: 335–359.

Ratanajoti et Ratanapāla 1963 — "Vidarśanā pota", in: *Vimuttimagga,* ed. Galkāṭiyāgama Siri R. et Karalliyaddē Siri R., Colombo: 189–288 (en cinghalais).

Ratnapala 1971 — Nandasēna R., *The Katikāvatas, Laws of the Buddhist Order of Ceylon from the 12th Century to the 18th Century,* Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft N, München.

Reynolds 1973 — C. J. R., *The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand,* A Thesis Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University for the Degree of Doctor of Philosophy, Ann Arbor.

Reynolds 1979 — C. J. R., *Autobiographie: The Life of Prince-Patriarch Vajiranana,* Transl., Ed. and Introduced by –, Athens, Ohio.

Sander et Waldschmidt 1980 — L. S. et E. W., *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden IV,* Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, X. 4, Wiesbaden.

Sapha 2513 — *Braḥ rāja Pucchā naï jăn$_2$ kruṅ rătanakosindr" Tăṅ$_2$ tè$_1$ răjakāl dī 1 – răjakāl dī 5,* vol. I & II, Bangkok (1970) (en thaï).

Seidenfaden 1954 — E. S., "Kanok Nakorn, an ancient Mon Settlement in Northeast Siam (Thailand) and its Treasures of Art", *BEFEO* 44,2 (1954): 643–647.

Shorto 1962 — M. L. S., *A Dictionary of Modern Spoken Mon,* London.

Shorto 1971 — M. L. S., *A Dictionary of the Mon Inscriptions,* London.

Sirī charā tō 1339 — Mahārājika rum kyoṅḥ tuik Mahānāyaka Aggamahāpaṇḍita Sirī charā tō, *Dullabha pabbajjita vatta dīpaka, Kyaṅ vat akyaṅḥ Mranmā pran,* Rangoon 1339 B. E. (en birman).

Sirisena 1978 — W. M. S., *Sri Laṅkā and South-East Asia,* Leiden.

Sirivanno 2519 — Samuh lem S., *ManT'bidhī,* Bangkok (1976) (en thaï).

Solheim et Gorman 1966 — W. G. S. et C. F. G., "Archaeological Salvage Program; Northeastern Thailand-First Season", *JSS* 54,2 (1966): 111–210.

Sommai 1976 — S. Premchit, *Tāṃnān Mūlasāsanā,* Transliteration Serie IX, Department of Sociology and Anthropology, Chiang Mai University (en thaï).

Sommai et Swaerer 1977 — S. P. et D. K. S., "Mūlasāsanā Wat Pa Daeng: The Chronicle of the Founding of Buddhism of the Wat Pa Daeng Tradition" *JSS* 65, 2: 73–110.

Somphong 2515 — S. Krieng Krai Phet, *12 samtec braḥ săṅgharāja daiy,* Bangkok (1972) (en thaï).

Staal 1961 — J. F. S., *Nambudiri Veda Recitation,* Disputationes Rheno-Trajactinæ, V, Ed. J. Gonda, 's-Gravenhage.

Sulak 2522 — S. Sivarak, *găn chàṅ$_1$ sàṅ$_1$ śāsanā,* Bangkok (1979) (en thaï).

Takakusu 1896 — J. T., *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671–695) by I-tsing,* Oxford.

Taw Sein Ko 1892 — T. S. K., *The Kalyāṇi Inscriptions, errected by King Dhammaceti at Pegu in 1476 A.D.,* Text and Transl., Rangoon.

Thong Thay 2484 — T. T., *hlàmnikāy,* Bangkok (1941), 2e ed. 2518 (1975) (en thaï).

Tripathi 1962 — Chandrabhal T., *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyukta,* Sanskrittexte aus den Turfanfunden, VIII, Berlin: 47–176.

Uduwe 1982 — U. Jananada, *The Establishment of Syamopaliwamsa Maha Nikaya in Sri Lanka,* The Souvenir to honour His Holiness Dhammadheera Rajamahamuni Nayaka Thera of Thailand, Colombo.

Vajirayan 2514 a — V. (Vajirañāṇavarorasa), *Praḥmavalabraḥnibandh", Kāragana:sangh",* Bangkok (1971) (en thaï).

Vajirayan 2514 b — V. (Vajirañāṇavarorasa), *Praḥmavalabraḥnibandh", Braḥnibandh" tāṅ$_1$ rīöṅ,* Bangkok (1971) (en thaï).

Vajirayan 2524 — V. (Vajirañāṇavarorasa), *Upasampadavidhī,* 22e éd. Bangkok (1981) (en thaï).

Vedagū 1317 — Vedagū, *Lik vaṅ sāsanā guiṅ mahāyyen, Mahā Raṅ sāsanā anhac tarā,* Moulmein 1337 (en môn et en birman).

Vickery 1979 — M. V., *Cambodia after Angkor, The Chronicular Evidence for the Fourteenth to sixteenth Centuries,* Yale University, Ann Arbor, USA.

Wackernagel 1896 — J. W., *Altindische Grammatik,* I (1896), II 1 (1905), II 2 (1954), III (1930), Göttingen.

Waldschmidt 1962 — E. W., *Das Catuṣpariṣatsūtra,* I–III, Berlin 1952–1962.

Watters 1904 — T. W., *On Yuan Chwang's Travels in India (A.D. 629–645),* Edited after his death by T. W. R. Davids and S. W. Bushell, 2 vols., Oriental Translation Fund, N.S. 14, 15, London 1904–1905.

Witzel 1983 — M. W., „Anunāsika in Medieval Veda Tradition", *Indo-Iranian Journal,* 25 (1983): 180.

Photo 1: Avril 1974: ordination du bhikkhu. *Vat Tuol Tapoung, Phnom Penh, Cambodge;* "okāsa vandāmi bhante..."

Photo 2: Avril 1974: ordination du bhikkhu. *Vat Tuol Tapoung, Phnom Penh, Cambodge;* Pabbajaṃ: "sabbadukkhanissaraṇanibbāna ..."

Photo 3: Avril 1974: ordination du bhikkhu. *Vat Tuol Tapoung, Phnom Penh, Cambodge;* Pabbajaṃ: "kesā lomā nakhā dantā taco ..."

Photo 4: Avril 1974: ordination du bhikkhu. *Vat Tuol Tapoung, Phnom Penh, Cambodge;* Saraṇasīlaṃ: "okāsa vandāmi bhante ..."

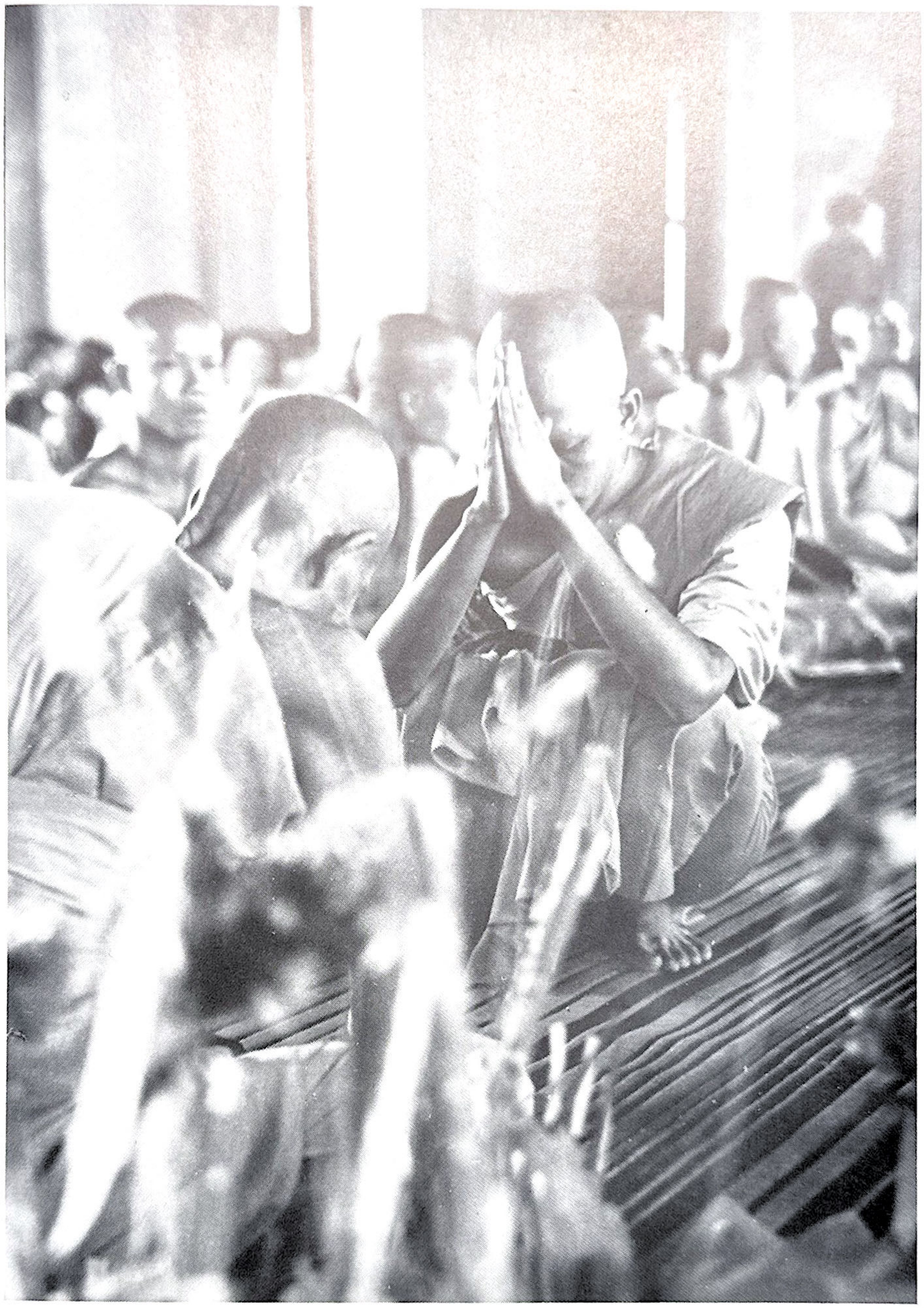


Photo 5: Avril 1974: ordination du bhikkhu. *Vat Tuol Tapoung, Phnom Penh, Cambodge;* Saraṇasīlaṃ: "buddham – saraṇam – gacchāmi ..."

Photo 6: Avril 1974: ordination du bhikkhu. *Vat Tuol Tapoung, Phnom Penh, Cambodge;* Ñatticatutthakammavācā: "Le chapitre ferme le cercle ..."

Photo 7: Avril 1974: ordination du bhikkhu. *Vat Tuol Tapoung, Phnom Penh, Cambodge;* Anusāsanaṃ: "tavateva chāya metabbā ..."

Photo 8: 18 mars 1981: ordination du Tapas. *Vat Sidonchay, Ban Cambon, Vieng Papao, Chiang Mai, Thailande.* Saraṇasīlaṃ: "buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi ..."

Photo 9: 30 décembre 1984: ordination du Yathe: *Vat Thakya Muni, Nyaung-U, Pagan, Birmanie;* Saraṇasīlaṃ: "buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi ..."

Index

(Les numéros renvoient aux paragraphes, ap = Avant-propos)

A 2
Abhayagirivāsin 25, 85, 85 n 3
Abhidhamm trai triṅs 81
Abhidhammālàm 81
Āciṇṇakappikanikāya 76
aghosa 40.1, 40.6, 40.8, 40.21
aiguière 9
aiguillier 9
ajustement ap, 6, 12, 14, 19, 53, 66, 69 n 4, 75
akkhara 40.11, 44.8
alphabet 38, 43, 46, 78
Amarapuranikāya 16, 34, 92
Amarābhirakkhit 67
Ambavanārāma 58
Ānanda 37, 58, 59–64, 83
Ānandapaṇḍita 56
Angkor 51, 77, 84–90
Angkor Thom 86
Angkor Vat 86
Aniruddha 86
Anomadassī 36, 58, 90 n 5
aṅsa cf. gilet
antarāyikadhamma 8, 10, 13
Anumatti 44 n 14
anunāsika 56
Anurādhapura 33, 42, 66
anusāsanaṃ 8, 10, 13
anusāseyyaṃ 8, 10, 11, 13
anusvara 27, 56
Arakan 15
Araṅ 37
Araññavāsin 36, 37, 51, 53, 61, 65, 78, 85
Aranya Prathet 78
ascètes non-*bhikkhu* ap, 3, 7, 39, 85
Asgiriya 33
Aśoka ap, 5, 83
aṭṭhaṅgikammagga 2
Atthaṭīkā 41
Avalokiteśvara 84
Avīci 40.26
Ayuthya ap, 33, 36, 41, 43, 48, 49, 66, 67, 87

Banerjee 27
Bangkok ap, 21, 66
Bareau 85 n 3
bâton 9, 12, 17, 18, 51.15, 51 n 50, 51.31, 52, 53
Bayon 84, 86, 89
Beal 85 n 3
Bechert ap, 3, 34, 85 n 3
Bhedaniruttisaddā 41
Bigandet 15
billets de banque 52
bindu 54, 69
Birmanie 3, 4, 8, 10, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 32, 37, 39, 48, 58, 63, 67, 71, 72, 74, 76, 78, 82, 83, 84, 86, 87, 92, 93
Bizot ap, 3, 60 n 3, 78, 87, 93; cf. également: RBK I, II, III (non indexé)
Bladgen ap, 34, 48, 78, 83
Boisselier 78, 84, 86
Bollée 30
bonnet 11 n 21, 17
bornage cf. *sīmā*
Bouddha sur *nāga* 84
Boulbet 86
BRAḤ SA RA NA 80
brahmanes 89, 90
brahmanisme védisant 81, 91
Buddhaghosa ap, 3, 24, 25, 26, 28, 29, 32, 38, 42, 43, 47, 63, 71 n 7–9
buddham... 20, 30, 44.6–7, 51.25, 80
buddhaṃ... ap, 20, 24 n 1, 27, 38, 44.6–7, 51 n 61, 51.20, 51.26, 51.32, 71.3, 71.7, 80
byañjana 40.15

C 344 10
Cakrī 67
Càm Klau 67, 68, 69, 70, 72, 74, 76
Cambodge ap, 10, 41, 48, 56, 76, 77, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 93
cangue (suplice de la) 51.2, 51 n 50
Capaṭa 42, 83
Catuppaccayapaccavekkhaṇapāṭṭha 45
cau gū 51, 52, 83
Cau Rikś 68
ceinture de pointrine 6, 9, 11 n 27, 12, 14, 17, 66, 69
ceinture de taille 9, 17, 18
Ceylan 9, 22, 25, 33, 34, 36, 37, 38, 41, 43, 47, 49, 50, 51.30, 56, 58, 61, 71.11, 87, 93
Chaiya 78
chandas 26
Chanthaburi 86
chapelet 11 n 29, 17, 18
chaussons 9
chaussure 17
chemise 17
Chiang Mai 14, 36, 37, 41, 42, 43, 49, 50, 51, 51.31, 55, 56, 59, 60, 63, 65, 78, 83
Chiang Rai 17, 43
Chiang Rung ap
Chiang Sen 38, 43, 55

Chiang Tung ap, 36, 38, 43, 55, 60, 76
Chou Ta-kuan 89
Cochinchine ap, 91 n 7
cordons d'attache 9, 12
costume du Tapas 90
Cœdès 36, 37, 44, 48, 59, 63, 78, 83, 84, 85, 90 n 4
Cāmadevī 38, 78

D 2
Dagens 86
Damrong 21, 33, 67, 69, 76, 87
Dav Fang Ken 51.31
défigurement 51.9, 51.51
défloration rituelle 89
Dhammacakka 78
Dhammacetī ap, 63, 72, 83, 92
Dhammagambhīra 41, 43, 44, 44 n 20, 32, 45–56, 63, 65, 72, 83, 91, 92
Dhammajhān 81
Dhammakitti 50
Dhammakāṃbie 50
Dhammasiritthera 30, 32
Dhammatrai 80, 81, 12 n 31
Dhammatrailok 51, 52
Dhammaviṅsuṅ 81
Dhammayutikanikāya 8, 12, 14, 16, 21, 51, 52, 67–70, 72–74, 74 n 11, 76, 79, 81, 91
Dhammikasayambhū 60
dhanita 40.1, 40.9, 40.17
Dharmaguptaka 83
Dhūtaṅga 36
Dickson 10, 34
Diskul 86
dix observances 2, 4, 17
Dumarçay 88
Dupont 85, 91
Dvāranikāya 16, 52, 92
Dvāravatī 78, 82–84, 86, 87
dīgha 40.1, 40.2, 40.9, 40.14
Dīp 83

écharpe cf. gilet
ehi bhikkhu 1
EHS 36, 37, 90, 90 n 4–5
ekasambandha 28, 29, 31, 32
esāhaṃ 2, 5, 8, 21, 70, 73
étole 9
evaṃ me suttaṃ 6

Ferlus 22
Fernando 33
filtre 9
forêt d'Isipatana 51.14
forêt de Veḷuvana 51.14

Gāmavāsī 65
Gambhīr Saddā 41
Gabaude ap
Gambhīrabhikkhu 51
Gāṃ Sàn ap, 38–40
ghosa 40.1, 40.7, 40.9, 40.20
gilet 9, 11 n 27, 17
Giteau 86
Gnoli 27
Godakumbura 32
Grand Lac 84
gṛhastha 2
Griswold 36, 48, 50, 59, 78, 90 n 4–5
guru 40, 40.1, 40.4, 40.9
Guṇ Kèv Piṭak 81

Halliday 78
Haripuñjāya 37, 38, 43, 58, 63, 78, 84, 87
Härtel 27
hatthapāsa 9
hīnayāniste ap
Hinthada 79
Hiuan-tsang 85, 85 n 3
huit règles 2
Huoy Yen 55

I-tsing ap, 26, 85 n 3
Indaka 15

jachères 51
Jacob 90 n 4
Janakābhivaṃsa 15
Jātaka-atthavaṇṇanā 86
Java 85 n 3, 88
Jayawickrama 65
Jenner 22, 85 n 2
Jetavana 25, 51.14
Jinakālamālī (Jkm) 36, 37, 43, 44 n 14, 48, 50, 58, 59, 65
Jinananda 27
jupe 9, 17, 18

K 144 89
K 410 84
K 413 90
K 470 89
K 501 89
K 754 89
K 966 84
Kaccāyana 43, 44
Kalasin 86
kalyāṇī ap, 8 n 2, 83
Kalyāṇīsīmā 72
Kampuchea 91 n 7
Kammavācā ap, 1, 4, 6, 8 n 2, 27, 30, 39, 40, 40.4, 51.16, 61
kammavācā 8 n 2, 10–12, 62
kammaṭṭhān 18
Kampeng Phet 51, 51.31
Kandy 33
Kanegnit 68
Kaṃ-sā charā tō 15
kappiyakāratha 51.9
kappiyavohāra 51.9
Karmavācanā 27
Kassapa 31

Katikāvata ap, 4
Kaṭhin 43, 44.5, 45
kham ap
khâm 40.5
khaṇḍasīmā 86
Khmer 8, 39, 78
Khmer kraum 91 n 7
khön ap
khvañ nāg 4
Ki 68, 68.3, 69
Kilanā 37
Kittisirirājasīha 33
Kloppenborg 1
Kok Svay Chek 89
Kompong Cam 86
Korat ap
Krairiksh 86
Krung Krut 74
Kv 2
Kyansittha 78

La Vallée Poussin ap, 2
Labugama 66
lahu 40, 40.1, 40.5, 40.8
Lamotte 2, 26, 85 n 3
Lampang 17, 43
Lampun 58, 60.6, 60.9, 61, 78, 83
Laṅkā cf. Ceylan
Lanna ap, 37, 46, 67, 76
Laos ap, 8, 10, 67, 76, 77, 81
Lévi 26
Lewitz 90 n 4
literie 9
Lokappadīpakasāra 90 n 5
Lopburi (Lavo) 78, 84, 86, 87
lü ap
Luce 86

MA A U 80, 12 n 31
Mahā Yen 16, 74, 92
Mahāmatima 44.1
Mahāñāṇaraṅsī 51.31
Mahānikāya ap, 6, 12, 15, 21, 34, 52, 74, 76, 77, 79, 81, 91
Mahānipāta 86
Mahāsaṅghika 76
Mahāsumana Ratanapupphala 51.29
Mahāsumaṇavaṇṇaratanasāmī 60.6
Mahāvagga 78
Mahāvihāra ap, 24, 25, 29–33, 38, 42, 43, 47, 48, 58, 61, 66, 72, 76, 83, 85, 87, 89–93
Mahāyāna 84–87, 85 n 3
mahāyanasthavira 85, 85 n 3, 87
Mahinda 83
Mahīśāsaka 26, 83
makaranta 20, 21, 26–28, 32, 34, 51 n 62, 54, 67, 80, 93
Malalgoda 33, 34
Malvattavihāra 33
Manavidura 65
Mandarampurapuwata 66
Mangrai 36, 44, 48, 50, 78
manteau 6, 9, 12, 17, 66
Marammaparampara 66
Martaban 36, 37, 58, 61, 63, 90, 90 n 5
matrice 12, 12 n 31
Medhaṅkara 43, 50, 90 n 5
Mendelson 76
mère = *upajjhā* 12 n 31
MF 38–40
Mhv 33, 83
mitre en cuir 18
Môn 8, 14, 15, 36, 39, 41, 43, 60.4, 63, 67, 68, 72, 74, 77, 78, 79, 81, 84, 86, 92, 93
Mongkut 68, 70, 74
mouchoir 17
Moulmein 74, 79
Muang Fa Det 78, 86
mūl ap
Mūlamūlī 51.29
Mūlasarvāstivādin 26, 27
Mūlasāsanā Suandok (Mls Sdk) 36, 37, 49, 50, 51, 78, 87
Mūlasāsānā Vat Padeng (Mls Pdg) 32, 36–38, 41–44, 44 n 16, 47, 50, 51 n 65, 55, 60, 61, 78
musette 9, 17

NA MO BU DDHĀ YA 80
Ñāṇagambhīra 41, 50
Ñāṇamaṅgala 50
Ñāṇaraṅsī 51, 56, 66
Na Paknam 78, 86, 87, 90 n 4
nāga 10 n 3
Nagaravāsī 65
Nakon Pathom ap, 78, 84
Nakon Rajasima 86
Nakon Savan 84
Nakon Sri Thammarat 87
Narit 67, 69, 76
nasalisation 5
natte 17
ñatti 1, 8, 10, 13, 16, 44.1, 44.8, 70
Nayādhasaddā 41
niggahīta 5, 16, 20–22, 24, 28, 32, 34, 38, 40.1, 40.22, 44 n 28, 51.33, 51 n 62, 54, 56, 67, 70, 71, 80, 93
Niruttibheda 41 n 12
nisīdana 17
nissayaṃ 8, 10, 11, 13, 15
nombril = *sīmā* 12 n 31
non-mahāvihāravāsin ap, 25, 42, 83, 85 n 3, 87, 92
Norman 31
Notton 78

okāsa 5, 10 n 13, 11 n 25, 14, 17, 34, 55, 56, 66, 73, 74, 77, 79, 91, 92
Ovādānusāsanī ap

pabbajjaṃ 8, 10, 11, 13, 15
Paccavekkhaṇasuddhi 44 n 18, 45

padapāṭha 26
Pagan 18, 32, 37, 42, 51, 78, 79, 83, 86, 87
pai sīmā 86
pañcavaggagaṇa 42
Paṇḍukambala 51.15
Paññasāmi 37, 42, 43, 83
Paramatthadhamma 41
Paritta 78
Parivās 40.4
Parākramabāhu 25, 29, 32, 83
Pātaliputra 51 n 63
Pāṭimokkha 40.4
Pavarabandha 81
pāysī 17
Pegu ap, 72
Pelliot 89
Penth 46, 78
Petchaburi ap, 86
phā khāv 90
Phatthalung 87
Phitsanulok 43, 51
Phnom Kulen 78, 86, 87
Phnom Penh 6, 79, 91 n 7
phonétique du pāli ap, 39, 40.26, 91
Phurakri 79
Pieris 33
point de devant 9
point de surjet 12
Polonnaruva 87
Pou 22, 90 n 4
Prambanam 88
Prajum Silācārik 37
Praḥ Rūp 65
Prome 79
prononciation à l'indienne 51 n 62
prononciation du pāli ap, 6, 38, 44, 46, 67, 69
prononciation *makaranta/niggahītanta* 20, 54
PŚS 85, 90
PU KA YA PA 80
Puôrbandh´ 81
puos ap
Pupphavāsī 65
pvaj ap
Pāṇini 28

raffermissement (cérémonie de) 69
Ramaññavaṅś 69
Rāmaññanikāya 16, 34, 74 n 11, 92
Rangoon 14, 21
rassa 40.1, 40.3, 40.8, 40.13
Ratanajoti 92
Ratanapaññā 36
Ratanapāla 92
Ratburi ap, 78, 87
Ratnapala ap, 4, 33, 51 n 53–54, 60 n 1
rétroflexe 46
Reynolds 67 n 2, 70
rime nasalisée ap, 4, 5
rites de puberté 4
robe 9, 12, 17, 18
Rohana 42
roue de la Loi 78
rūpadhātu 80
Rūpasaddā 41
Rūpasiddi 41 n 12

S 2, 40
Sa (Samdec) 73
sac à bretelle 17
Saddanīti (Sadd) 40, 41
Saddhātissa 37, 58, 59, 61
Saddhāvimalā 81
sage-femme = *grū sūt* 12 n 31
Sajjanālay 43, 51, 54
sakalavaṭṭa 5, 8, 14, 18, 74, 92
Sal Sung 84, 85
Samantapāsādikā (Sp) 2, 22, 24, 25, 28, 29, 32
sambandha 40.1
Samuhanikhādanasaddā 41
Sander 27
Sandhi 26
saṅghabheda ap
saṅghakamma ap, 1, 4, 37
sanskrit 5, 26, 27, 89
Sapha 67
sàr 40.5
saranagamn˝ 39, 80
saraṇasīlaṃ 8, 10, 11, 13, 15
Saraṇaṅkara 33
Sāratthadīpani 29
Sāriputra 29, 30
Sarvāstivādin 26, 27, 76, 83
Sāy Buddhavaṅso 68, 72
Schopen 85 n 3
sébile 6, 9, 18, 36
Seidenfaden 86
Shan 8, 14, 15, 21, 76, 77
Shin Arahan 79
Shorto 22
Siddhikāyā 51.15
Sīhaḷabhikkhu 65
Sīhaḷapakkha ap, 48, 83
Sikkhāpada 14
ṣikkhāpaddaṃ... 51.33, 56, 70, 72
Śikṣās 56
sīlā 2, 16, 56
Sīlaghandhajātaka 44.1
sīmā ap, 4, 12 n 31, 37, 69, 78, 86–88
sīmākil 9
Siṅhalapakkha ap, 36, 40, 61, 65, 66, 72, 73, 81, 92, 93
Sipsong Panna ap, 11, 21, 46, 66, 76
Sirī charātō 15
Sirisena 59
Sirivaṇṇo 10
sithila 40.1, 40.8, 40.18, 40.19
śivaïsme 89
slīk sīmā 86
Solheim et Gorman 86

Somacittathera 55
Sommai 36
Sommai et Swaerer 36, 37, 43, 44
Somphong 73
Soṇa et Uṭṭara 65, 83
srā 40.12
śramaṇa 2
śrāvaka 2
Śrī Laṅkā cf. Ceylan
Śrīvijaya 77
stèle de Sal Sung cf. Sal Sung
sthavira 76, 84, 85, 85 n 3
sub-*nikāya* ap
Sudhammanikāya 14, 16, 21, 44 n 14, 92
Sukhothay 36, 37, 41–43, 58, 59, 60.4, 61, 63, 65, 83, 86, 87, 90, 90 n 5, 92
Sulak 68, 68 n 3, 69
Sumana 36–39, 41, 42, 44, 44.1, 44 n 16, 49, 51.29, 54, 58–61, 63, 65, 73, 77, 78, 83, 90, 90 n 5, 91
Sumatra 85 n 3
Surathani 87
Sūryavarman I 85
Suvaṇṇabhūmi 83
Swegyinnikāya 16, 92
Syāmanikāya 10, 33, 34, 92
syllabe diacritique 46
Syāmopālivaṃśika 33, 74 n 11

Tak 78
Takakusu ap, 78 n 3
tantrisme ap, 81, 90, 91
Tapas *(tāpasa)* 3–5, 10 n 317, 85, 89, 90, 90 n 4
tāpasapabbajjā 3
tāpasvi yogi 85
Tāra 84
Taw Sein Ko ap, 34, 42, 48, 63
Thatôn 83, 86, 87
Theravādin ap, 2, 4–6, 25, 26, 42, 51, 72, 77, 78, 83, 84, 86–89, 91.9
Thong Thai 68, 69
Thūpārāma 38, 39, 41, 42
Traisām 81
traisaraṇagamn˝ ap, 34
transmission des mérites 79
Tripathi 27
Tripiṭaka 36, 37, 41, 43, 67, 78
Triple joyau 2, 17
Triple refuge ap, 17, 30, 34
tuṇhi 16, 44.10, 70, 72

Udonthani 86
Udumbaragirivihāra 36, 58
Udumbarapupphāmahāsvāmi 36, 37
Ujjenī 51.16
Unambuwethera 66
upāsaka 2–5
Upasaṃpadājñapti 27
Upāli 33, 66

vagga 40.16, 40.17, 40.23, 40.24, 40.25
Vajirabuddhi 30
Vajirabuddhiṭīkā 30, 32
Vajirayan 70, 71, 73
vandā này/hluoṅ 11 n 25
Varañāṇamunī 33
Vat Candapabhā 60.9
Vat Chiang Man 11
Vat Faham 51
Vat Kukut 78
Vat Mahādhātu 69
Vat Nadaram 50
Vat Padeng 21, 36, 39, 65, 66, 72, 81
Vat Paphailuong 60.6
Vat Pavaraniveś 68
Vat Pra Yun 36, 37
Vat Prah That 78
Vat Rajānivās 74
Vat Samārāy 69
Vat Suandok 14, 21, 38–40, 43, 44 n 16, 49, 50, 51.29, 51.31, 55, 65, 66, 76, 77, 81
vavatthita 40.1
védique 26
Vessantara 44.2
vicchinditvā 29, 32
vihāra 9
Vijayarājasīha 33
Vimativinodanī 31, 32
vimutta 40.1
Vinayaganṭhī 44.1
vinayakamma 5
Vinayavaṇṇanā 67
Vinayavinicchaya 29
vinicchāya de Vajirayan
vipatti 87
Vsm 2
Visuddhācārya 33
von Hinüber ap, 85 n 3

Wackernagel 56
Waldschmidt 27
Waters 87 n 3
Wedagū 74
Wickrama Acarya 66
Witzel ap

yājaka 89
Yathe 3–5, 18
ye dhamma 84
ye dharma 84
Yonaka ap n 1
yuon ap, 39, 78